بيتر سلوتردايك

نقد العقل الكلبيّ

(المجلّد الثاني)

ترجمة وتقديم

ناجي العونلّي

منشورات الجمل

بيتر سلوتردايك: نقد العقل الكلبيّ (المجلّد الثاني)

بيتر سلوتِرْدايْك، من مواليد ١٩٤٧ بكارلسْرويه بألمانيا. يشتغل في مباحثه بخاصّة، على النقديّات والسياسيّات والاستطيقا، فضلاً عن الرواية ووسائل الإعلام. من أشهر مصنَّفاته: **نقد العقل الكلبيّ** (١٩٨٣، الذي تُرجم إلى اثنتين وثلاثين لغة)؛ **غرْبة العالَم** (١٩٩٣)؛ وثلاثيّتُه: **أكَرٌ** (من ١٩٩٨ إلى ٢٠٠٤)؛ **الأمْر الاستطيقيّ** (٢٠٠٧)؛ **أمزجة فلسفيّة. من أفلاطون إلى فوكو** (٢٠٠٩)؛ **بَعدَ الله** (٢٠١٧).

بيتر سلوترديك: **نقد العقل الكلبيّ (المجلّد الثاني)**، الطبعة الأولى
ترجمة ةتقديم: مراجعة: ناجي العونلّي

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٢٣٠٤
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

بيتر سلوتردايك

مكتبة | سُر مَن قرأ

نقد العقل الكلبيّ

(المجلّد الثاني)

ترجمة وتقديم
ناجي العونلّي

منشورات الجمل

تقديم المترجم(*)

في حوار له مع جريدة برلين(**) (مع الصحفيّ طوماس كوريانوفيتش بتاريخ ٥/٩/ ٢٠٢٠ أي مع احتداد أزمة الوباء الراهنة)، يقول ب. سلوتردايك ما يلي: «عندما كتبتُ **نقد العقل الكلبيّ** بين ١٩٨١ و١٩٨٢، كنتُ أعتقد أنّ الكلبيّةَ السياسيّة كانت قد بلغت ذُروتها مع النصف الأوّل من القرن العشرين. كان ذلك وهمَ منظوريّةٍ. في الأثناء، أمسيتُ على يقينٍ من أنّ ظاهرة الكلبيّة لم تبلغ أوجَها بالفعل، إلاّ أيّامَ الناس هذه. إذ في الوقت الراهن، اكتسحت العالَمَ، ديكتاتوريّاتٌ وشبكاتٌ مافيوزيّةٌ تبلغُ معها الكلبيّةُ قِمما فاغرة.» هل يعني طغيانُ الكلبيّات المحدَثة هذا أنّنا غدوْنا نرزح

(*) بعض أسطُر هذا التقديم... إهداءٌ صامتٌ إلى الكلبيّ-الكونيقيّ في ديارنا التونسيّة، كمال الزغباني الذي رحَل عن 'صِهريجه'، على حين غرّة 'بفضل' التدابير 'الصحّانيّة' لبلد ومسقَط رأسٍ... كتبَه وغرز فيه أسنانَه روايةً وأقصوصةً... وشعرا.... فليُسكنْ بلسانه القارس وبعضِ تهكّمه اللاذع الحصيفِ.... غيرَ برزَخِ «الطمأنينة والحلُم»... والقَحْطِ الانسانيِّ الممْدود. (ن. ع)

(**) *Berliner Zeitung* 5. 9. 2020; 15 19 ; Thomasz Kurianowicz : « Im Ausnahmezustand streit der Staat seine Samthandschue ab » (ويتصدّر الحوار عنوانٌ هو قول ب. سلوتردايْك: «في وضع الاستثناء تنزع الدولة قفّازيْها الحريريّيْن»)

تحت نيرِ كلبيّة كونيّة معمَّمةٍ صار يُعوزُنا من جرّائها كلُّ اقتدار كونيقيّ؟ ما الحيلةُ إذّاك في التعامل مع أقنعةٍ تسقطُ وسرعان ما تُستبدَل بأخرى أمكرُ منها، ومع وعْياتٍ مستنيرةٍ زائفةٍ مدجّجةٍ بالأقنعة (ثمّ في سياق الجائحة السارية، باللُّثُم وبالكِمام!) ينازل بعضُها بعضا إيهاما ومخاتلَةً واحتيالا؟

ما يزال العنصرُ الكونيقيُّ في هذا المجلّد الثاني، يصدُق مِحكّا رئيسًا لنقد سائر الكلبيّات المحدَثة والمعاصرة، فضحا وتعريةً ونزعا للأقنعة (وربّما للُّثُم أيضا). ومن ثمّ، ما يزال يصدق ذلك التصريف المركَّبُ والمُربكُ في آن (الذي كنّا رأينا في المجلّد الأوّل) لتشابك وتصالُب 'الدافع الكلبيّ' و'الدافع الكونيقيّ' (نعنى حافزَ الهيْمنة والإيهام والمخادعة تكريرا لبنية الإرجاء والقهْر وتنشيطا لميول المحافظة على البقاء حتّى باسْم التنوير الصاخبِ 'المخرِّب'، في تعالُقٍ تاريخيٍّ مُذهِلٍ مع حافز التجسيد الإيمائيِّ والوجوديّ للسخرية القارسة وللوقاحة اللاذعة إذ تسكُنان إلى اللحم وإلى التحْت تحريرا صامتا للإحساسيّة المكبوتة وللتزييغ الخلاّق). بيد أنّ سلوتردايْك يُعدّل قليلا في هذا المجلّد الثاني، من ذلك 'الانحياز' الظاهر إلى 'الحافز الكونيقيّ' (حيث يبدو لنا العنصر الكونيقيّ في المجلّد الأوّل على أنّه دهرُ الفلسفة)، لـ«نرى ببرودة وبلا اضطرابٍ كيف «يتقابل» ويصّارعُ فنومينولوجيًّا، فمنطقيًّا، فتاريخيّا، «الكونيقيُّ والكلبيُّ» [٤٠١] في الكلبيّات الجذريّة كما في الكلبيّات الثانويّة المحدَثة، كما في الإمبيريّا السوداء التي ستكشف عن الحافزيْن معًا، سهميْ وعياتٍ هي بالجوهر صراعيّةٌ سجاليّةٌ لا تبتغي التواصل ولا الائتلاف، بقدر ما لا تنقطع عن النزال والنزاع حيث «لا يكفي أيُّ ذكاء ولا أيّ إرادة حسنة، صدَّ النزعات الكارثيّة للمنظومة» القائمة [٧٠٩].

ضدّ روح الجِدّيةِ (الذي لا ينشد غير الهيمنة)، وضدّ عجرفة المفهوم وفظاظة النظريّة الصرْف وخَطابة المواعظ والتعاليم، يُمعن هذا المجلّد الثاني في تفكيك «بنية الظواهر الكلبيّة» وفي استكشاف تقاطعاتها المنطقيّة والتاريخيّة مع تلك «اللذّة الصراعيّة الكونيقيّة التي بمقدورها أن تُهاجم (بالفعل والضحك والصمت) من دون السقوط في التدمير الذاتيّ» [٧٢٧]، ومع تلك الصوْلات التفكّريّة والإيمائيّةِ التي تترصّد بسهام التضييق والمضايقة، «الوعيَ الشقيّ الحديث».

كذلك تنبحُ كلابُ الناسك ديوجين (أصيلِ سينوبْ) عند غبش التنوير والحداثة! ومن ثمّ تتشكّل الحروف الرئيسةُ للسؤال المحوريّ في هذا المجلّد الثاني: ما مصدر الغبش والتلبيس؟ «وما هي التجارب التي كدّرت نورَ التنوير الذي كان 'يظّهر' فيما مضى غيرَ مُستشكِل وحوّلته إلى غبش الحداثة المُغرق في الاستشكال؟» [٩٤٩]

استِحْسانُ الأسوإ الكارثيِّ تاريخيًّا، وسهولةُ استبدال السيّئ بالأسوأ منطقيًّا هما العلامةُ الفاجِعةُ على «حاجة مؤلمة إلى الفلسفة» التي ترى نفسَها اليومَ «مطوَّقةً بإمبيريقيّاتٍ ماكرةٍ وبشتّى الاختصاصات» [٩٣٢] التي تزعم أنّها تعرف بكيفيّة أفضل، وبالتالي أنّه لم يعد بدٌّ من نسخ الفلسفة وإبطالها. إذّاك لا حيلة للفلسفة إلاّ أن تأخذ الحياةَ في حدّ ذاتها على محمل الجدِّ الجذِلِ بالنسبة إلى ذاتٍ حديثة غدت «تتسكّع داخل الكَيان» ولم تعدْ لها «هويّةٌ متطابقة تفيءُ إليها كأنْ إلى مسقَطِ رأسها» [٩٣٦]. ومع أنّ الفلسفة الحديثة تبدو على أنّها قد أشبِعتْ عمليًّا حتى صارت لا يُشبعها إلاّ الفعلُ- الممارسة (في امتناعٍ عن الإمعان في النظْرانيّات)، ومن ثمّ ميتةُ الذات الفعّالة النتّاجة، فإنّه لا ضيْر في تقدير سلوتردايْك، أن تتدارك أمرَها وتستوعبَ أنّ النسجَ الكونيقيَّ للفعل إنّما هو الترْكُ والإغضاءُ،

ترغُرُعا للتَلقائيّة المتفكِّرة وانتهاءً عن الاشتراع والاجتراحِ العنيفيْن، أي مسايقةً حصيفةً لتلك «الانفعاليّة الكوسميّة» التي تسنح للفكر ألاّ يتخلّف عن العالَم القائم سلفًا وعن أنباض الواقع الفعليّ وعضّاته الدامية. ذلك أنّه بعد أن خبرْنا «الكلَّ بصفته مزْقا والطبيعةَ بصفتها مصدرا لشحّ مرعب والمجتمعَ بصفته حربا عالميّة طاحنةً» [٩٤٢] ما عاد لنا أن «نضحّي بأنفسنا» سبهْللا في خدمة أنظمة الهيمنة وطاغوتِ حالات الاستثناء وإكراهات تسيير الجوائح والأوبئة، حيث «تنزع الدولة» بلا مواربةٍ «قفّازيْها اللذّيْن من مخمل وحرير»!

تلك هي على حدّ أحد مؤدَّيات نقد العقل **الوقح**، «سخريةُ التنوير» (في ما أشدّ من «جدليّة التنوير»): ذلك أنّ التنويرَ في مجرى الصوْلات العاصفة للفعَّاليّة، «قد نجح على مرّ قرنيْن حَدَّ أنّه لم يعدْ في الأثناء يحتمل نجاحه»، إن لم يسقط في الأثناء أيضا، في ضروب إنكار ذاتيٍّ مُرعبة. إلاّ أنّ ما يبعث على السخرية في هذا كلّه، هو مشهد تكوّن وتطوّرِ الذوات الشُطّارِ المتمرّسةِ بالصراع والنزال الوجوديّ والمجتمعيّ، ذواتا صارت غريبةَ الأطوار «مثاليًّا»، من حيث لم تعدْ تتردّد في الإعراض عن الكليّ المفروض من علٍ، وفي إنكار مثُل الحضارات الأكثر تقدّما. كذلك ينتهي سلوتردايك في هذا المجلّد الثاني، إلى تفحّص «تفكّريةٍ لاإقليديّة» لا يكون مدارها حول «ذاتانيّة الذات»، أي إلى ضربٍ من «نقد العقل الذاتيّ» يقف على الفراغ عند قطب الذات وعلى الغُربة عند قطب العالَم: فـ«كيف يُفترَض في فراغٍ أن يتعرّف إلى نفسه في شيء أجنبيٍّ غريب عنه؟» [٩٣٥] ههنا يعكس سلوتردايك صورة أوليس ردّا لطيفًا على صاحبيْ **جدليّة التنوير**. «أُوليسُ أيّامنا هذه لم يعدْ يجد إثاكاه مسقطَ رأسه؛ وبِنيلوبُه قد نسيته منذ زمنٍ طويلٍ» [٩٣٦].

وحدها «الوقاحةُ الأكبر» للعقل («سابريهْ أوْديهْ») ما يزال بمقدورها أن تغرز أسنانها في شبكة الموارَبات اللئيمة للحياة «الزائفة». ومن ثمّ ما زال يجوز لنا اليومَ أن نتمعّن في «أعجوبة الفلسفة» كونيقيًّا: الاندماج الخلاّق ضمن الممكن، والمثابرةُ على التذيُّت استزادةً ذاتيّةً من الكيان، لا من 'الجِدّياتِ' الزور، ولا من «المبدإ المظلمِّ للتمويه والتورية» [٦٥١] حيث يتخبّط لا محالة «الهو القبيحُ».

ولستُ أحبُّ أن أفرغ من هذا التقديم الموجز، من دون أن أورد نادرةً من نَسْج الخيال عن شيخ الكونيقيّين (كما ورد على لسان سلوتردايك في نهاية تقديم المجلّد الأوّل): هل كان ديوجين (لو عاصر جائحةَ الأيّام هذه) سيرتدي لثاما أو كِمامة؟ على الأرجح أنّه كان سيَلزم صهريجَه بعضَ ساعة وجودٍ، وسيكتفي قدر الطاقة، بحمّام الشمس وبأُعطيات سيّدات أثينا، وسيُلبس كلبَه كمامةً، كما سيطلب من ذي القرنيْن أن يرتدي مثلها إذ يقطع عليه شمسَه... ولكنّه سيعلم في الحال، أنّ في اللِثامةِ أرياحَ هيمنة وزَمٍّ وتسيير وإيالةٍ، وأنّ هذه كلَّها ترقُص في واقع الحال القائم، على حبل الميل إلى حفظ الذات بأيّما ثمن... ثمّ سينزع عن كلبه اللثامَ، ليعوي مثل الذئاب في صحراء الاستثناءات والتدابير والإجراءات المُضِلّة، ولسانُ حاله يقول: أوَ وعْياتٌ أخرى استزادت التقنّعَ لثاما وكِماما؟ إنّي أبحث عن إنسان (من لحم وحسّ وفكرٍ وأسنان)، لا عن «قَحْطٍ ممدودٍ» ولا عن سكونٍ زورٍ مُنيخ؟

ناجي العونلّي

سوسة، ١ كانون الأوّل ٢٠٢٠

II.

الباب الفنومينولوجيّ

[٣٩٩] أ. الكلبيّات الجذريّة

«في استياء ألمّ بي فجأة، نزعت عن بعض الأفكار العارية، أوراقَها التينيّة»

هاينريش هاينه، استهلال جرمانيا، **قصّة شتويّة**.

طبقا لكلّ ما كنّا رأينا، ينطوي مفهوم الكلبيّة في حدّ ذاته على أكثر ممّا كنّا نتوقّع للوهلة الأولى. إذ هو من تلك المفاهيم التي إن أعطيناها القليل أخذت منّا الكثير. لقد أردنا في بادئ الأمر بعد أنْ أثيرَ فضولنا، أن «نرى كيف يجري الأمر في هذا المضمار»، فإذا بنا نصطدم وهو ما نعاينُه في وقت متأخّر، بتجربة أصابنا منها الدوارُ. كنّا نريد تحصيل معرفة عن الكلبيّة، وإذا بنا نكتشف أنّنا صرنا منذ وقت طويل، تحت سطوتها.

وحتّى الآن كنّا قدّمنا مفهوم الكلبيّة في روايتين، في حين ارتسمت رواية ثالثة بعد القول الذي رسمنا في «مكتب الكلبيّين». في الرواية **الأولى**، الكلبيّة هي الوعي الزائف المستنير الذي هو الوعي الشقيّ في شكله الحديث. وفي سياق هذه الرواية، كانت نقطة الانطلاق الحدسيّة قائمة على مفارقة؛ إذ أنّها تعبير عن ضيق وقلق بالنسبة إلى من يعاين أنّ العالم الحديث يتّسم بأشكال خلُفٍ ثقافيّة، وآمال زائفة وما ينتج عنها من خيبات، وباطّرادِ تقدّم العته والحمق،

وركود العقل، وبشقاقٍ عميق تغلغل في الوعْيات الحديثة ويبدو على أنّه قد فصل إلى الأبد العقليَّ عن الواقعيّ الفعليِّ، وما نعلَم عمّا نفعل. وكنّا في هذا الوصف [٤٠٠] قد توصّلنا إلى تشخيص مرَضيّ كان قد استكشف ظاهراتٍ فُصاميّة؛ وفي هذا التشخيص عملٌ على إيجاد الألفاظ للتعبير عن البنى المركَّبة والمزيِّغة لوعيٍ غدا تفكُّريًّا ويكاد يكون كئيبا أكثر منه زائفا، وعيًا يستمرّ تحت إكراهات المحافظة على الذات، في ما درَج عليه وإنْ بتعثّرٍ، تكذيبا أخلاقيّا لنفسه.

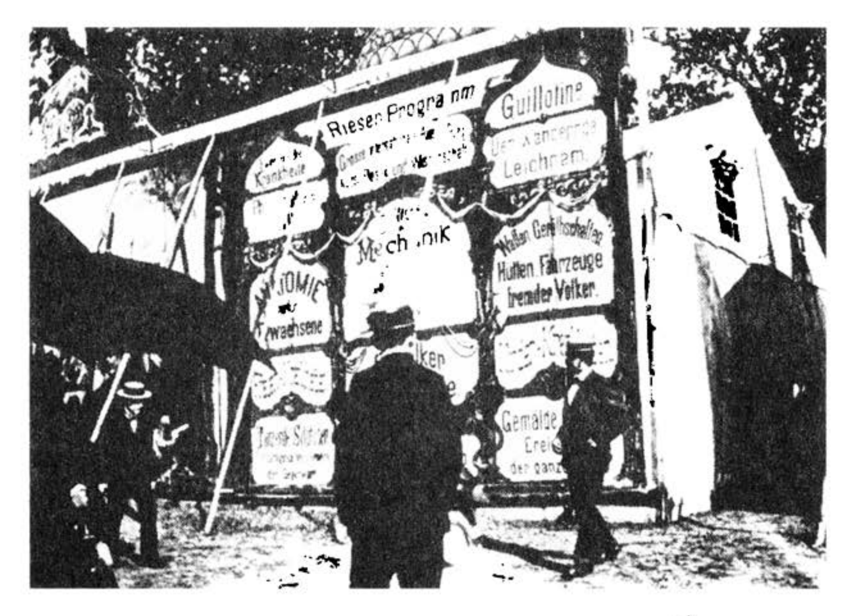
في الرواية **الثانية**، اكتسب مفهوم الكلبيّة بعدا تاريخيّا؛ فتبدّى توتّرٌ كان قد وجد عبارتَه لأوّل مرّة في النقد القديم للحضارة مع ما يسمّى كونيقيّة: الرغبة الجامحة للأفراد أنفسهم في المحافظة على أنفسهم بصفتهم كائنات حيّة وعاقلة ضدّ ضروب التحريف والتشويه والمشاريع شبه العقلانيّة لمجتمعاتهم، وجودًا في صلب المقاومة وفي الضحك والرفض، وفي الإحالة المرجعية إلى الطبيعة كلّها والحياة في غناها ومغزاها؛ وجودا يبدأ باعتباره «فردانيّة» عامّة، ويتوخّى الإيماءَ والإشارة، بمكر وحضور بديهة. تتغلغل بعض هذه العناصر في الرواقيّة الأكثر جدّية؛ وتنتقل بعض تقاليدها اللامعة إلى المسيحيّة لتستقرّ فيها، ولكنّ بعضها الآخر، يفشل من جهة أنّ اللاهوت المسيحيّ ينفي، بل يُشيْطنُ التراث الوثنيَّ القديم. ونحن إنّما رصدنا مفهوم الكلبيّة لردّ المهيمنين والثقافة المهيمِنة على الاثارة الكونيقيّة؛ إذ أنّهم يرون فعلا ما هو حقّ في تلك الاثارة، ولكنّهم يتمادوْن في القمع والاضطهاد. ومذّاك هم يعلمون ما يفعلون.

هنا ينقسم المفهوم إلى حدّين متقابليْن، أي إلى كونيقيّة وكلبيّةٍ، تقابلا يناظر طبقا للمعنى، المقاومة والكبت، وبعبارة أدقّ، التجسيدَ

الذاتيَّ في المقاومة والانقسامَ الذاتيَّ في الكبت. ومن ثمّ تنفصل ظاهرة الكونيقيّة عن أصلها التاريخيّ، وتُؤَسْلَبُ نمطا ما ينفكّ يظهر مرارا وتكرارا في التاريخ [٤٠١] حين تتصادم الوعياتُ في الحضارات المتأزّمة وفي أزمات الحضارات. وتبعا لذلك، الكونيقيّةُ والكلبيّةُ ثابتتان من ثوابت تاريخنا، شكلان نوعيّان لوعي سجالِّي يتحرّك بين «الأسفل» و«الأعلى». وفيهما ينبسط الخلاف والتعارض بين حضارة متقدّمة جدّا وحضارة شعبيّة، كشفا للمفارقات القائمة داخل أخلاقيّات الثقافة المتقدّمة.

ههنا ستتطوّر الرواية **الثالثة** لمفهوم الكلبيّة باتّجاه فنومينولوجيا أشكال الوعي السجاليّ. ويدور السجال دائما حول المفهوم الصحيح للحقيقة باعتبارها حقيقة «عارية». نعني أنّ الفكر الكلبيّ لا يمكن أن يظهر إلّا حين تصيرُ نظرتان للأشياء ممكنتيْن: نظرة رسميّة ونظرة غير رسميّة، نظرة مستترة وأخرى عارية، نظرة الأبطال ونظرة الخدَم. في ثقافة يُمتهن فيها الكذبُ بانتظام لا ينشد المرء معرفةَ مجرّد الحقيقة، بل إظهار الحقيقة **عارية**. لأنّه حيث لا يمكن أن يوجد ما لا ينبغي أن يوجد، يجب أن يُكشف ما تبدو عليه الوقائع «العارية»، سيّانَ ما تقوله الأخلاق في هذا الصدد. وبكيفيّة معيَّنة، «الهيمنة» و«الكذب» صنوان مترادفان. إذ أنّ حقيقة الأسياد وحقيقة الخدّام لا تعنيان الشيء نفسَه.

في هذا الفرْز الفنومينولوجيّ لأشكال الوعيات المتنازعة والمتصارعة، يجب أن «ننسخ» الانحياز للمنظور الكونيقيّ؛ وسيتعيّن علينا في بادئ الأمر، أن نرى ببرودة وبلا اضطرابٍ كيف يتقابل الوعيان الكونيقيُّ والكلبيُّ في ستّة مجالات قيميّة كبرى: في الجيش، والسياسة، والجنسانيّة، والطبّ، والدين، والمعرفة (النظر)، وأن



هاينريش تسلِّهْ: **برنامج عملاق**. حانوت المتنوّعات في معرض؛ برلين حواليْ سنة ١٩٠٠.

نراهما يتصادمان ويردّ أحدهما الفعل على الآخر، وينسّب أحدُهما الآخر، ويحتكّان بعضهما ببعض، لينتهيا أيضا إلى أن يتعلّم أحدهما من الآخر [٤٠٢] ويحيّدَ أحدهما الآخرَ. في الكلبيّات الجذريّة تتبدّى ملامح تاريخ صراعيٍّ للروّح والفكر. ويصف هذا التاريخ «العمل على الأمثَل» الذي يحتلّ قلب الأخلاقيّات الثقافيّة الأكثر تطوّرا. أنّ الأمر لا يجري مجرى «فنومينولوجيا الروح» بالمعنى الهيغليّ فهذا هو ما سوف نراه(١). كما أنّه لا يشترك في شيء يُذكَر

(١) إذا وصفنا «فنومينولوجيا» هيغل باعتبارها «رحلة لروح العالم عبر التاريخ عودا إلى ذاته»، لا يمكن أن يقبل أيّ مفهوم من المفاهيم في هذه الصياغة. أوّلا، ليست هذه رحلة، لأنها تستلزم بداية ونهاية كرحلة، وليس شيء من هذا يصدق

مع «فنومينولوجيا» هوسّرل ما خلا صرخةَ الحرب الفلسفيّة عنده، أعني: الانكباب على الأشياء!

[٤٠٣] ١. الكلبيّة العسكريّة

إنّي أفضّل أن أكون جباناً رعديداً خمسَ دقائق، على أن أكون ميتا طول حياتي.

مثَل دارجٌ بين الجنود

حتّى فون بيسمارك نفسه، الوزير الأوّل البروسيّ، كان قد أفزعته فظاعة الحروب ووحشيّتها. فقال: «الحرب هي الجحيم، والذي يشعلها بجرّة قلم هو شيطان!» من غير أن يبالي لكونه لم يدّخر جهدا هو نفسُه في الإسهام فيها!
ف. شتيبرْ[١]

يقول المبحث الأنثروبولوجيّ: إنّ الفرار أقدمُ من الهجوم. وتبعا لذلك سيكون الإنسان ولا ريب في جزء منه، حيوانا ضاريا

هنا. واستعارات من نحو «الطريق» لا تدرك ولا تفهم التاريخ؛ وثانيا، لا يوجد «روح للعالم» سيكون حاضرا في سائر منقلَبات التاريخ وصراعاته، بصفته في الوقت نفسه، مصارعا ومشجّعا. وثالثا، لا يوجد تاريخ كليّ بما هو سردٌ لمصائر ذاتٍ سيكون حدث لها. ورابعا، لا يوجد هُوَ ذاتيّ سيكون بوسعه بعد أسفار أو تواريخ أو صراعات، أن يعود إلى «ذاته»، لأنّ هذا الموجود يكاد أن يكون شبحا، وضميرا منعكسا على نفسه عملاقا سيمحو تحت جناحه وجودنا الذاتيّ الطبيعيّ.

(١) فلهلم شتيبِرْ، **جاسوس المستشار الألمانيّ**، مونيخ ١٩٨١، ص ١٣٥. انظر كذلك فصل «الإمبريّا السوداء I» من باب المنطق في هذا الكتاب. فهذه الجملة تحيل إلى نظرية في التحليل النفسيّ للكلبيّة تؤوّل الكلبيّةَ بصفتها تعبيرا عن حاجة لاواعية إلى العقاب.

(مفترسا صائدا)، ولكن لن يكون قبْليًّا، حيوانا محاربا؛ إلاّ أنّ اكتشاف الأسلحة على الأقلّ بالنسبة إلى الطعن والرمي والضرب (مع بناء المسافات ونموّ القشرة الدماغيّة الجديدة)، يلعب دورا أساسيًّا في تكوين الإنسان ونشوئه الأنثروبولوجيّ. وإذا كان يحقّ لنا بعامّةٍ أن نفترض شيئا عن الوضع الأصلّي لنفسيّة الإنسان فيما يخصّ خوض المعارك والحروب، فإنّه يمكن أن نفرض أنّه يفضّل بالأحرى اجتناب القتال. «إنّه جبان رعديد، ولكنّه سعيد» (غ. كليمان، في عنوان فرعيّ: «لماذا لا يريد الإنسان البدائيّ المعاصر أن يحارب»، فرانكفورت-برلين-فيينا ١٩٨١). مَن يجتنب ذلك، يمكنه في بداية الأمر، أن يضمن حظوظه في البقاء بكيفيّة أفضل من المحارب. وإذا فهمنا الجُبن على وجهٍ حياديّ، باعتباره نزوعا أوّلانيًّا إلى تجنّب المواجهة، فلا بدّ أن يتقدّم هذا النزوع في اقتصاد الغرائز والدوافع الإنسانية، [٤٠٤] الاستمتاعَ بالقتال. إذ أنّ الفرار ينمّ في بادئ الأمر، عن ذكاء وحنكة أكثر من الصمود والمواجهة. فـ«الجانحون إلى المصالحة هم الأكثر دهاء وحنكة».

لكنّ الإنسان قد بلغ في مسار تقدّم الحضارة، نقطة أصبح معها من الأحنَكِ والأفضل أن يثبُت في المعركة على أن يفرّ. أمّا كيف وصل الإنسان إلى هذه النقطة، فليس هذا غرض القول هنا، ويمكن أن نضع نتفاً من المفاهيم التاريخيّة علامات على هذه المسألة: تنافس على البيئة، تزايد الكثافة السكنيّة، التمركز الديموغرافيّ، ثورة العصر الحجريّ، الانقسام الحاصل بين الحضارات القائمة على تربية المواشي والترحّل وبين الحضارات الزراعيّة المستقرة، إلخ. فالطريق إلى «التاريخ» وإلى الثقافات المتقدّمة إنما يمرّ عبر تسليح القبائل بقوى عسكريّة، ليجتازها إلى الدولة.

وإنّما أمكن أن تبزغ الكلبيّة العسكريّة حين اكتسب التطوّر السيكولوجيّ الحربيّ لخصائل الفتوّة الثلاث للمعركة ملامحَ واضحة في المجتمع: إذ صرنا نميّز إذّاكَ بين الأنماط الثلاثة للبطل والمتردّد والجبان. (عند بعض الأنواع الحيوانيّة المزوَّدة بقوى عدوانيّة متطوّرة، يمكن أن نرى بدايات أوليّة لهذه الأنماط، ومثاله عند ما يطلق عليه جماعات حيوان الأيل). فأقيمت مراتبيّة واضحة للقيم، على رأسها البطل الذي يُفترض في الأساس أنّنا جميعا ننحو نحوَه، ومن ثمّ تُستبطَن البطولةُ صفةً يقتدي بها الناس في حضارة قائمة على الحرب والصراع. ولكنّ هذا يقتضي أيضا ترويضا سيكولوجيّا-اجتماعيّا جديدا للإنسان، يستهدف توزيعا لأمزجةٍ عسكريّة لا توجد مسبَّقا في الطبيعة. والجبن الذي هو مادّة خامّ حاضرة بكثافةٍ عند الناس أجمعين، يجب أن يحوَّل إلى بطولة قتاليّة محاربة أو على الأقلّ إلى نوع من التردّد المستعدّ إلى خوض المعركة بشجاعة. وسائر ضروب التربية العسكريّة في التاريخ العالميّ للحضارات القائمة على الصراع والحرب، إنّما تعمل على هذه الخيمياء المنافية للطبيعة؛ ولقد أسهمت فيها الأسرة النبيلة، كما أسهمت فيها أسرةُ الجنديّ المزارع، [٤٠٥] ثمّ بعد ذلك البلاطات الملكيّة وقصور الأمراء والمدارس العسكريّة وثكنات الجيش والأخلاق الرسميّة العامّة. فأمست البطولة وبقيت في جزء منها إلى يومنا هذا، عاملا ثقافيًّا مهيمنا. وأمّا طقسُ المحارب العدوانيّ المنتصر فيعبر كاملَ تاريخ الآثار المكتوبة، وحيثما أخذت توجد آثارٌ مكتوبة، فإنّه هنالك احتمال كبير بأنّ هذا هو تاريخ بطل مّا، ومحارب عاش مغامرات كثيرة؛ وحيث لم يعد توجد آثار مكتوبةٌ، تتتابع قصصُ الأبطال بلا

نهايةٍ حتّى تنتهي إلى أصول شفهيّة غامضة[١]. ومنذ وقت طويلٍ قبْل أن يُبالغَ في تقريظ الخلَف المنحدرين من أولئك المحاربين الذين كانوا قد تدخّلوا في تاريخ أوروبا كفرسان كارولنجيّين مدجّجين بالسلاح، ويمجَّدوا في أشعار الفروسيّة، كانت تتداوَل وتُروَى في القبائل حكايات أخّاذةٌ عن أعظم المحاربين الأبطال في أزمنة الهجرة (وهو عهد نيبلونْغن).

يبدو تقسيم العمل في الأمزجة والطبائع العسكريّة على أنّه من منظور اجتماعيّ، تقسيم معقول؛ إذ أنّ الأنماط الثلاثة تمثّل مزايا ثلاثةِ أساليب «تكتيكيّة» أو حربيّة مختلفة. أمّا الأبطال فيستغلّون المزايا التي تكمنُ في الهجوم في كثير من الوضعيّات وحين توجد ضرورة للقتال. هكذا يكون الهجوم أفضل وسيلة للدفاع. وأمّا المتردّدون المتذبذبون فيشكّلون الكتلة الأساسيّة لـ«أوْسَطٍ معقول» يقاتل حينما يتعيّن ذلك، ولكن عندئذ ببسالة وقوّة، ويعرف أيضا كيف يخفّف من الخطر الذي قد ينجم عن تهوّر الأبطال. وأمّا الجبان فقد ينقذ أحيانا نفسه حين يكون الآخرون «الذين صمدوا في المعركة» قد حُكم عليهم بالهلاك. ولكن لا يجوز الحديث عن ذلك، ولا بدّ أن يكون الجبان محتقَرا، لأنّه لولا ذلك، يمكن أن تُخفق الخيمياء [٤٠٦] التي يُفترَض أن تجعل من الفارّين المذعورين مقاتلين باسلين. ومن ثمّ ينفرض بقوّة نموذجُ البطل الذي تقتدي به جموع العساكر. وهكذا يقف البطل في الضوء الساطع، نصفَ إلهٍ مدجّجا بالسلاح، يحظى بالتمجيد والإكبار والتوقير.

بالنظر إلى هذا المثال السيكولوجيّ وهذه الصورة النموذجيّة،

---

(١) الرواية المحدثة هي دون غيرها التي ترسم أيضا البطل المدنيّ، والبطل الأخرق (بيكارو)، بل البطل السلبيّ والمنفعل.

توجد ثلاثة مواقف للوعي تبعا لما يكون عليه كلّ وعي: فالبطل يَخبر نفسه حينما يرفعه نجاحه فوق شكّه في ذاته، وكَمَنْ يعيش في أعلى عليّين من مثاله الخاصّ به، متألّقا بذاته ومتأكدا منها، رجلا بوسعه أن يحقّق أحلامه الخاصّة والجماعيّة؛ فأصبح يشعر بـ«مجد وتمجيدِ» نصف الإله في شخصه؛ ولا يخطر بباله أبدًا أن يكون خاسرا في يوم مّا، ومن ثمّ تبجّحُ الأبطال وتفاخرهم إذ يثقون ثقة مطلقة في الانتصار عند ابتداء المعركة وبعد الانتصار. ويتحدّث لصالح سيكولوجيا الرومان الذين يخبرون الحرب، موكبُ الاستقبال الحماسيّ للقائد المنتصر وهو يجوب مدينتَهم حيث كان القائد العسكريّ يشهَد تأليها له في صلب الدولة ومعها الشعب الذي كان يتعلّم بهذه الطريقة كيف يبقى «محبّا للنجاح والانتصارات»؛ ولكن يتحدّث كذلك عن هذه السيكولوجيا وجوبُ أن يصحبه على مركبة النصر، عبدٌ كان يصرخ باستمرار قائلا إليه: «فلتتذكّر أيّها المنتصِر أنّك فان»! هذا التعظيمُ والتأليهُ للمنتصر، ولطقسِ الانتصار، ولآلهةِ المعركة والفوزِ، يشكّلان جزءا لا يتجّزأ من الميراث السيكولوجيّ والمجتمعيّ للإنسان منذ القِدم- وحتّى في يومنا هذا، ما يزال يقع إخراجُ وتسويق هذه التجربة في ملاعب الرياضة وفي الألعاب الأولمبيّة بأبخس الأثمان. على صعيد الصورة، يكاد لا يقدَّم الأبطالُ إلاّ في ريعان شبابهم؛ أمّا سوء حظّ الأبطال ففي أن توافيهم المنيّةُ باكرا.

[٤٠٧] والموقف الثاني من المثال، هو موقف المتردّدِ شبه البطل. فهو يخبر نفسَه حقًّا كالذي يستوفي أخلاق البطولة ويحترمها، إلاّ أنّه لا يتمّتع ببريق النجاح. ولا شكّ أنّ المثال يسيطر عليه، إلاّ أنه لا يصنع منه حالة أنموذجية، إذ هو يحارب ويموت إذا تعيّن ذلك، وبإمكانه أن يكتفي بيقينِ أنّه مستعدٌّ لما يجب عليه أن يفعل

اضطرارا. فهو لا يشعر بالحاجة المستمرّة ليبرهن قسْرا لنفسه كما يفعل البطل الأنموذجيّ المتبوّئ للقمّة إذْ يُضطرّ إلى أن يبحث عن المخاطر حتّى لا يبقى دونَ الصورة التي صنعها لنفسه[1]. لكنّ المتردّد يدفع ثمن هذا بتوسُّطه الذي لا يتعدّى البين بيْن، فلا هو في أعلى عليّين ولا في أسفل سافلين، وحين يتعلّق الأمر بالموت يذكر اسمُه مختصرا في قائمة الأبطال الأموات. وربّما تكون علامةَ خير أنّه بات يُربّى في الجيوش الحديثة وحتّى بخصوص الرتب الأكثر علوّا وارتفاعا، ذلك الجنديّ الذي من نمط المتردّد (الطاعة ثمّ التفكير في الذات، أن يكون المرءُ «مواطنا في لباس عسكريّ»)، أعني ذلك الذي لا يبحث بدافع داخليّ عن القتال. ومن ثمّ لم نعد نجدُ إلاّ لدى بعض القادة العسكريّين والسياسيّين، ميلاً إلى إظهار الذهنيّة الهجوميّة المميِّزة، أعني «الصقور»، و«أبطال التسلّح»، والمولعين بالهيمنة والسيطرة.

أمّا الموقف الثالث من المثال البطوليّ فهو الموقف الذي يتّخذه الجبان. وبالطبع يتعيّن عليه تحت الضغط الحتميّ لصورة البطل، أن يبحث عن ملجأ داخل جماعات المتذبذبين والمتردّدين من الشجعان. ويتعيّنُ عليه أن يخفي أنّه مضادّ للبطل على الحقيقة، ومن ثمّ أن يتقنّع ويحرصَ بكامل قوّته، على ألاّ يلتفت إليه أحد. وبما أنّه يتدبّر أمرَه بكثير من الارتجال وفي صمت، فإنّه لا يستطيع أيضا أن يجيز لنفسه استبطان صورة البطل على نحوٍ مكينٍ، [٤٠٨] وإلاّ سيخنقُه احتقاره لنفسه. لقد أخذ تفكّك يسيرٌ «لأناه الأعلى» يفعل

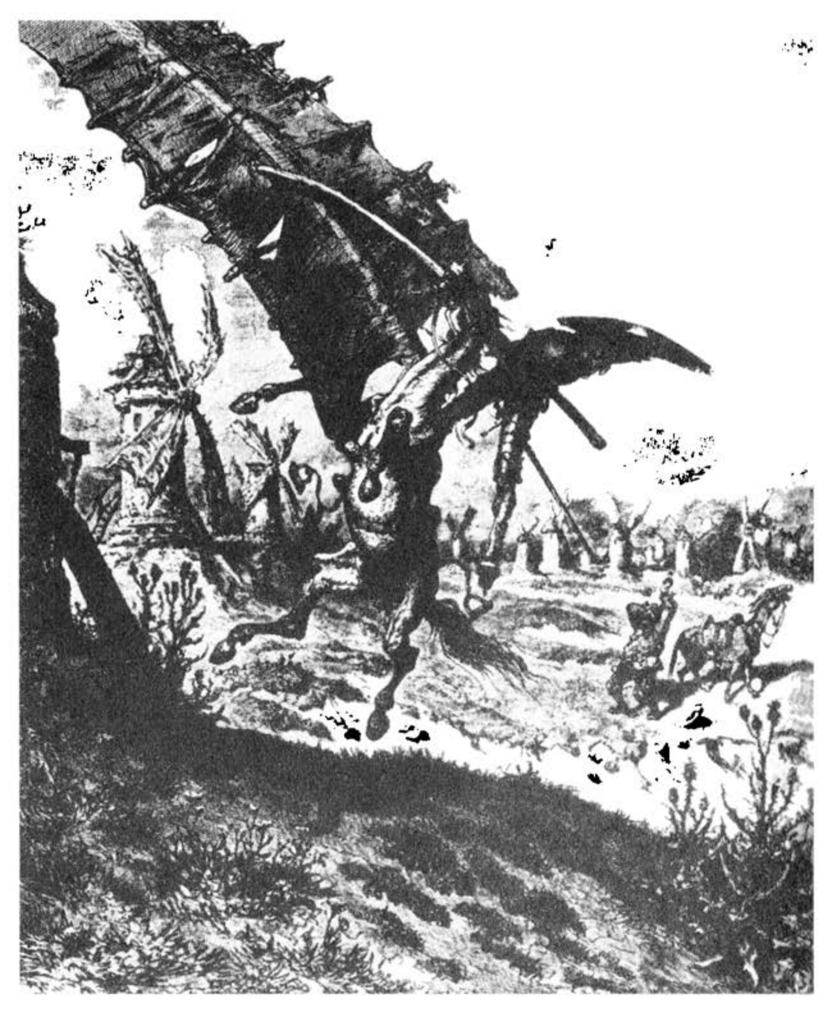
(١) وفي شعر أرثر تناقش مسألة ما إذا كان البطل ينبغي أن يستحقّ دائما هذه الرتبة. أمّا خطيئته ففي أنّه قد صار متراخيا، فلم يعد يقدّم البرهان في شخصه بصفة مستمرّة: فـ«يتكاسل».

فعله فيه. إذ تكمنُ في وعي الجبان خليّةُ الكونيقيّة العسكريّة، وفي الوقت نفسه خليّةُ واقعيّةٍ نقديّة رفيعة! ذلك أنّ الجبان بتجربته وبما خبره عن نفسه، مضطرٌّ إلى أن يفكّر طويلا، وأن ينظر مرارا كثيرة قبل القيام بالخطوة الأولى. فلا يستطيع أن يُظهر جبنه، وإلاّ بغَض نفسه، بقدر ما لا يستطيع أن يتخلّص منه. وبما أنّه غالبا ما تكون فيه بذرةُ تسمّم من جرّاء احتقاره لذاته، فالآكد أنّه تأخذ تتراكم عنده قوّة نقديّة كامنةٌ ضدّ أخلاق الأبطال. وبما أنّه يتعيّن عليه أن يتقنّع ويخادع نفسَه، فإنّه سيدرك بإحساسه رياءَ الآخرين وخداعهم. وإذا كان الأبطال والمتردّدون يرزحون تحت عبء تفوّقهم، فإنّ الجبان الذي يسمح لنفسه بالفرار، يكون هو الناجي الوحيد. ومن ثمّ القولة اللاذعة والساخرة: الأحصنة هي الناجية والباقية على قيد الحياة بعد الأبطال.

ولنترك الآن القصة المتخيَّلة عن جيش منسجم ومؤتلف مجتمعيّا. إذْ أنّ اعتبار التراتبيّة العسكريّة المطابقة إلى حدّ ما لبنية المجتمع الطبقيّة، يثير النزعة الكلبيّة لدى الجنديّ. ذلك أنّنا غالبا ما نجد في بنية الجيش الإقطاعيّ إلى جانب حشد الفرسان الأبطال، حشدا من الجنود المرتزقة المجنّدين، ويوجد في الترتيب أسفل منهم جماعةُ الحاملين للسلاح، والمرافقين المساعدين. وكلّ جماعة من هذه الجماعات لها أخلاقها الخاصّة في المعركة تطابق قليلا أو كثيرا الأمزجة العسكريّة الثلاثة. والمعركة بالنسبة إلى الفارس حتّى وإن خاضها من أجل مصالح ماديّة ظاهرة، إنّما تشكّل جزءا لا يتجزّأ من وضعه الاجتماعيّ ومن الصورة التي تكوّنها الأرستقراطيّةُ عن نفسها؛ ولذلك لا بدّ أن يلعب «الشرف» دورا بعينه في خُلقه القتاليّ؛ إذْ حيث يغدو هذا الشرف على المحكّ، ثمّة فائضُ تحفيزٍ يتعدّى

الدواعي الضيّقة والعينيّة، [٤٠٩] ويؤدّي به إلى أن يخوض معركةً من أجل المعركة فحسب. وتجري الأمور على خلاف هذا فيما يخصّ المرتزقة المجنّدين الذين يتّخذون الحرب حرفةً لهم: أعني تلك الجماعات المختلطة التي تُعرف بالجنود المرتزقة الألمان القدامى، وبخاصّة المشاة وأبناء المزارعين السويسريين الذين كانوا يشترْون للحرب والقتال، إلخ. ههنا لا يمكن أن يكون دافعهم إلى القتال دافعا بطوليًّا، لأنّ الجنديّ المأجورَ (زُلْدِي بالإيطاليّة تعني: المال) يتصوّر الحرب موقعا للعمل لا مسرحا للبطولة، وهذا لا يمنع أن يلعب دورا في مشهد بطوليّ عسكريّ، بل أن يضرب إلى نوع من البطولة المنحطّة إلى مستوى صناعة حِرفيّة. ولا شكّ أنّ المرتزقة المجنّدين هم من المتردّدين المهنيّين، فهمْ يشنّون الحرب، لأنّ الحرب تُطعمهم، وقصدهم أن ينجوا من الحرب سالمين. إذ أنّ هذه الحرفة من حيث هي مهنة حربيّة، خطيرة بقدر معتبَر، ولا وجوبَ فيها لأنْ يلقي المرء بنفسه إلى التهلكة محاكاةً لفعال الأبطال. وختاما، في أسفل سلّم التراتبية، يحارب الخادم الذي يحمل الأسلحة، ولا سيّما لكونه عبدا لفارسٍ من حيث اتّفاقُ ميلادِه الذي من دونه ما كان ليركب جوادا أو لينزل عنه، ولا ليحملَ السلاح. وعلى هذا فإنّ حاملي الأسلحة يشكّلون ضربا من البروليتاريا العسكريّة التي يُمتصّ عملُها غير المرئيّ وغير المقدَّر في انتصارات أسيادها فائضَ قيمة يُبتلَع. وبقطع النظر عن التداخل مع النزعة الذكوريّة، لا يكون للخادم الحامل للسلاح حافزٌ «شخصيٌّ» للقتال، ما خلا الحفاظ على نفسه قدْر الطاقةِ في أثناء المعركة. ذلك أنّه بالنسبة إليه، سيكون من الواقعيّةِ أن يكون جبانا من إخمص قدميه إلى رأسه.

والآن يمكن أن تتحرّك العمليّة الكلبيّة العسكريّة كما تبتدئ دائما



جوستاف دوري: **دون كيخوت.**

انطلاقا من الوضع الكونيقيّ الواقعيّ الأدنى. وسانشو بانسا هو أوّلُ «أعظم» ممثِّل لهذا الوضع. إذْ بقليل من التخمين، يعرف هذا الفلاّح الفطِنُ أنّ له الحقَّ في أن يكون جبانا، مثلما [٤١٠] أنّ لسيّده النبيل الفقير دُونْ كيخوت الحقَّ في البطولة. لكن مَن ينظر بعينيْ سانشو

بانسا إلى بطوليّة السيّد، يرى لا محالة حمق الوعي البطوليّ وعماه. هذا التنويرُ العسكريّ الوقحُ الذي يُظهرُه سيرفانتيس بعناد وشراسة، يبيّن بوضوح أن الرّوح القتاليّة البطوليّة القديمة إنّما هي ترويضٌ يقوم على مغالطةٍ تاريخيّة، وأنّ [٤١١] سائر دواعي الصراع التي يُزعم أنّها نبيلةٌ، ليست سوى إسقاطات محضٍ خرجت من خيال الفرسان. وعليه، تقوم طواحين الهواء مقام العمالقة، وتقوم العاهرات مقامَ السيّدات اللاتي يعشقْن ببطولة، إلخ. ولكي يتراءى هذا كلُّه، يحتاج الرواي نفسُه إلى نظرة الجنود المشاة والرعاع الواقعيّة، فضلا عن الحاجة إلى ترخيص المجتمع للتكلّم بلغة تلائم هذه «النظرة». ولا يمكن أن يحدُث هذا قبل نهاية القرون الوسطى، حينما خسر الفرسان تفوّق تقنية أسلحتهم لصالح المشاة الرعاع، وحينما كبّدت الحشود الغوغائية المسلّحة، أبناء الفلاحين، من العصابات وقطّاع الطرق، خسائرَ فادحة لجماعات الفرسان الأبطال، وأبادتهم شرّ إبادة. إذ ابتداءً من القرن الرابع عشر، كان نجم البطل الفارس المدجّج بالسلاح، قد أخذ في الأفول. ومن ثمّ حانت اللحظة التي وجد فيها المضادُّ للنزعة البطوليّة لغته، وصار من الممكن أن تنتشر رؤيةُ الجبان الرعديد على نطاق واسع. وما كاد السادة الإقطاعيّون يتكبّدون أولى هزائمهم حتّى شعر العبيد والخدم بقوّتهم الفعليّة. مذّاك صار يجوز للمرء أن يضحك ضحكا واقعيّا.

ثمّ إنّ المنشآت العسكرية بعد القرون الوسطى إلى غاية عصر نابليون، بل إلى العصر الحاضر، تكشف عن منعطف متناقض في الروابط الأصلية بين الأخلاق الحربية ونمط الأسلحة. فلقد كان البطل القديم محاربا منفردا مثله مثل الفارس في العهد الإقطاعيّ؛ إذ كان يبرهن على قدراته في المبارزة، بل بخاصّةٍ في ثباته لوحده أمام

كوكبة من المقاتلين. إلاّ أنّ إدارة الحرب المحدَثة تكاد تُبطل قيمةَ القتال الفرديّ، من حيث أنّ الحاسم في الحرب هو تشكّلات المجموعات القتاليّة وحركاتها. إذ في ارتباطٍ مع نظام الجيش الرومانيّ، يدفع النظام العسكريّ الحديث إلى أسفل المراتبيّةِ، الوظائف البطوليّة المخصوصة من مثل الهجوم والمقاومة والالتحام في المعركة جسما بجسم، إلخ. هذا يعني أنّ ما يُطلَب من الأبطال أخذ ينحدر باستمرار [٤١٢] ليقع جهةَ أولئك الذين هم بالأحرى من حيث طبيعتُهم وبواعثهم، المتردّدون أو الجبناء. ولذلك تتعيّن في صفوف الجنود المشاة في العصر الحديث، صناعةُ أنموذج بطلٍ فُصاميّ يواجه الموت منكورا بلا اسم ومن دون أن يُعترف ببسالته. ذلك أنّ الضبّاط الأعلى مرتبةً طبقا لمنزلتهم الاستراتيجية، قلّما يتعرّضون للأخطار، بل ما ينفكّون يُسقطون الخطر الذي يحدق بالبطل، أي الموتَ، إلى الخطوط الأولى المتقدّمة، ويحملونه على أولئك الذين لم يستهدفوا شيئا قطُّ من الحرب، وإنّما جُنّدوا في كثير من الأحيان، بالصدفة أو قهرا (انتدابات قسريّة، ابتزاز الفقراء ومساومتهم، تجنيد المدمنين على الكحول، والفارّين من أبناء الفلاّحين بأعداد كبيرة الذين يبحثون عن ملاذ، إلخ.)[1].

وما إن حصل حيّز ضيّق في صفّ الجنود المحدَثين غير النظاميين، رُصد لتنزيل واقعيّةٍ تأسيسيّة للجبان (الكونيقيّة)، حتّى خَطا

---

(١) حالما يعي الجنودُ ذلك، يردّون الفعل ارتيابا بالقادة. كانت الجيوش الحديثة الضخمة تابعةً لمجموعة صغار الضباط وضباط الصفّ الذين «يتقدمون إلى الأمام» مع الجنود غير النظاميين. وتوجد أيضا إحصاءات تعود إلى الحربين العالميّتين يُفترض أنّها تبرهن على أنّ الضباط يمثّلون «عددا كافيا» من بين الذين هلكوا في الحرب.

مسار الكلبيّة العسكريّة خطوة واسعة إلى مستوى أعلى: ردُّ الفعل على هذا آنذاك هو واقعيّة الملوكِ الكلبيّةُ الحديثة. وبالطبع، تعرف هذه الواقعيّة أيضا بأنّه لا واحد من الشياطين الفقراء بالزيّ العسكريّ يمكن أن تكون له دوافع بطولية؛ ولكن يُفترض مع ذلك أنّهم أبطال يواجهون ما يسمّى الموتَ البطوليّ كما كان يفعل قديما الأرستقراطيّون دون سواهم. ولذلك كانت الجيوش ما بعد الوسيطيّة، من أوائل الأعضاء المجتمعيّة التي علّمت بطريقة منهجية الانفصام باعتباره وضعا جماعيّا. إذ لا يكون فيها الجنديُّ «هو ذاته»، بل آخرَ، قطعةً من المكَنة البطوليّة. ويحدث أيضا من وقت إلى آخر، أن يزيح قائد الجيش القناع، ويُفهم الآخرين أنّه يدرك رغبة الشياطين الفقراء [٤١٣] في العيش، ولكنّه لا يمكنه أن يسلّم بذلك: «أيّها الكلاب، أتريدون العيش إلى الأبد!». لقد فهم الكلبيُّ فهما جيّدا كلابه الكونيقيّةَ، ومع ذلك لا بدّ أن تموت الكلاب. وإذا كان فريديريك الثاني البروسيّ يتحدّث على هذا النحو بنبرةٍ بطريكاليّة ساخرة، فإنّنا نستمع إلى وعي الأسياد المستنير في الجولة الثانية؛ إذ أنّه أدرك خدعة البطوليّة، ولكنّه يحتاج إلى موت الأبطال بما هو أداة سياسيّةٌ تُستخدَم هنا لصالح مجد بروسيا. بهذا المعنى: لتموتُوا إذن! من الآن فصاعدا، جميع المعارك، أيّا كانت درجة الشرف فيها، إنّما ترزح تحت ظلال هذا التكذيب الذاتيّ الكلبيّ.

أمّا التطوّر الحديث للأسلحة فيُسهم كثيرا، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، في التوتّر القائم بين الوعي البطوليّ ووعي الجبان. [٤١٤] وفي خصومة التنافس على الصدارة بين الفرسان والمشاة والمدفعيّة يكون لهذا التوتّر تأثير خفيّ لا يكاد يحَسّ به. وذلك أنّ ما يمكن أن يصدق ههنا بعامّة هو التالي: كلّما كان السلاح أشدّ فتكا



توماس رولاندسون: **ملِكا الرعب**. صور كاريكاتورية عن هزيمة نابليون قرب لايبتسيش ١٨١٣.

وتخريبا من أبعد مسافة، جازَ لمستعمله أن يكون من جهة المبدأ، أكثرَ جبنا. ومنذ نهاية القرون الوسطى، صرنا نلاحظ تصاعد الأسلحة ذات المدى البعيد إلى مصافِّ منظومات تقرّر مصير الحرب. وعندما يستخدم ضابط من المشاة بندقيته، فقد يستطيع بدون خطر عليه أن يردي قتيلا أشرف ضابط من سلاح الفرسان؛ وهذا هو سبب الاختيار التاريخيّ لتقنية الأسلحة النارية ضدّ سلاح الفرسان؛ وأمّا المدفعيّة فتسمح بدورها، بتشتيت شمل كثير من فرق جنود المشاة. وعن هذا نتجتْ الأسبقيّة الاستراتيجية للمدفعية أي السلاح «العلميّ» الذي يحدث بأفضل طريقةٍ فُصاميّة، أقبحَ

المفاعيل، انطلاقا من مكمن أو موقع خفيّ، ومن أبعد مسافة[1]. على أنّ السلاح الجويّ من ناحيته وكذلك الأنظمة الحاليّة المعدّة لإطلاق الصواريخ، ليست كلّها إلاّ أنواعا من المدفعيات الأكثر جودة وإتقانا، باعتبارها آخر نتائج المبدأ التقنيّ الذي يقوم على الرمي والقذف. ولم يكن نابليون ممثِّلا لهذا الجنس من السلاح «المفكِّر» بدون سبب؛ وليس صدفة أنّه منذ الحرب العالميّة الأولى، أصبحت الحروب تنزَّلُ ضمن علامةِ معارك المعدّات المدفعيّة. وفي الأدبيّات اللاحقة للحرب العالميّة الأولى، تحيّر الكتّابُ في شأن فُصام «البطل المجهول الاسم» الذي تحمّل ويلات الحرب وشناعاتِها، وكان مع ذلك، في هذا الشأن أكثر تقنية ومهارة منه محاربا، كما كان خادما للدولة أكثرَ منه بطلا.

ما وصفنا حتى الآن بـ«الجولة الأولى» بين كونيقيّةِ الجنود وبين كلبيّة كبار الضبّاط إنّما يتكرّر انطلاقا من «العصر البرجوازيّ» على مستوى أعلى ونطاقٍ أكثر اتّساعا. [٤١٥] فلقد ورثت البرجوازية من العصر الإقطاعيّ جزءا من التقليد البطوليّ لتنقله إلى الجماهير الوطنيّة الواسعة. «المواطن بطلا»-، هذه مسألةٌ نمطيّة قائمةٌ على مَرِّ مئتي سنة خلت. هل يمكن أن توجد بطوليّة برجوازيّة؟ وإنّا لواجدون إجابات في التقاليد العسكريّة لهذه القرون الأخيرة: وبالطبع، سخّرت البرجوازيّة العسكريّة كلّ شيء لتطوير بطوليّة تختصّ بها؛ وبالطبع أيضا، حاول الشقُّ الكونيقيُّ البرجوازيّ-البروليتاريُّ المحدَثُ أن يفرض تصوّره ضدّ ذلك. ومن ثمّ، نجد من جانبٍ، كثيرا من «المثاليّة الأصيلة»، نزعةً بروسانيّة، يساوقهما أيضا التباهي والكذب؛

(١) وسأطوّر هذا الموضوع في الباب الخاصّ بالمنطق من هذا الكتاب.

ومن جانب آخرَ، كثيرا من الواقعيّة النقديّة، والضحك والسخرية والنقد اللاذع والمرارة والمقاومة.

كيف يحدث هذا؟ في عهد نابليون ابتدأ في أوروبا تجنيدٌ للجماهير لم يكن يخطُر ببال أحد إلى ذلك الوقت: إذ أنّ المجتمع البرجوازيّ لم ينشأ عن توسّع أشكال الرأسماليّة في التجارة والإنتاج وحسب، بل ساهم في ذلك النشوء أيضا، في ذات الوقت ومن جانب الدولة، التجنُّد التطوعيُّ الواسعُ في الجيش للمجتمع مدفوعا بنزعة «وطنيّة». لقد أصبحت الأمّة وطنا مدجّجا بالسلاح، ونمطا من السلاح الأرقى يرصُّ صفوف الأناءات السياسيّة ويلْأم بينها. يُقال عن الحروب الثوريّة في تسعينيّات القرن الثامن عشر إنّه قد حدث لأوّل مرّة شيء مّا من قبيل جيشٍ وطنيّ من المتطوّعين، أي عمليًّا، نزعةٌ بطوليّة جماعيّة كانت قد حرّكت نمطا من سلاح النفوس، سلاحَ القلوب القوميّة-الوطنيّة. وليست «قوْمَنَةُ الجماهير» (والعبارة لموسّيه) حدثا إيديولوجيّا فحسب، بل هي بالأحرى أعظم حدث في تاريخ **الحرب** في الأزمنة الحديثة. وفي هذا المضمار يبلغ الفصام الجماعيُّ مستوى تاريخيّا جديدا؛ إذ أنّ أمما بكاملها حشدت نفسها لخوض حروبِ سياستها الخارجيّة. ومن ثمّ ينشأ النزوعُ [٤١٦] إلى الحرب الشاملة حيث يمكن أن تصير الحياة المجتمعيّة برمّتها وسيلة للحرب بكيفيّة مضمَرة أو ظاهرة - من الجامعات إلى المستشفيات، ومن الكنائس إلى المصانع والمعامل، ومن الفنّ إلى روض الأطفال. لكنْ في هذا المستوى، تدخل كونيقيّةُ الجبناء وكلبيّةُ الأبطال البرجوازيّين في توتّراتٍ أكثر تركيبا وتعقيدا من ذي قبْل. ذلك أنّ رغبة الجبان في أن يبقى على قيد الحياة، بحثت لها عن أشكال جديدة من التعبير في الدولة القوميّة: علنا بصفتها نزعة سلميّة

أو عالَمَانيّة (ومثاله النمط الاشتراكيّ أو الفوضويّ)؛ وبكيفيّة مضمَرة، على طريقةِ الجنديّ شفيْيِكْ التي تقوم على الشطارة و«التمارض» والتهرّب بالتحايل من الواجب، (المنظومة دال)[1]. ولنقُل إنّ كلّ من كان يريد في أوروبّا بين ١٩١٤ و١٩٤٥، أن يمثّل «حزب البقاء الشخصيّ»، كان يتعيّن عليه حتما، أن يستعير شيئا من الاشتراكيّ أو السلميّ أو طريقةِ شفييكْ.

أمّا إلى أيّ تعقيدات يمكن أن يُفضي في القرن العشرين، الموقفُ الكونيقيُّ والموقف الكلبيُّ من الشأن العسكريِّ، فهذا ما يُظهره المثال الألمانيّ. في خريف ١٩١٨ انهارت الامبراطوريّة الألمانيّة في فوضى عارمة. والألمان المنتمون إلى الأنماط الثلاثة للجيوش، كانوا جميعا قد جأروا بالصراخ دفعة واحدة معلنين عن آرائهم وأفكارهم التي كوّنوها عن أنفسهم: الجنود القوميّون بصفتهم أبطالا، كانوا لا يريدون البتّة أن يعترفوا بأنّهم قد خسروا بالفعل الحرب؛ وأحزابُ فيْمار باعتبارها قوى مدنيّة وسطيّةً متردّدةً، كانت تحاول أن تمنع الأسوأ، وكانت تبغي العملَ على بداية جديدة؛ وأخيرا السبارتيكيّون والشيوعيّون والتعبيريّون والسلميّون والدادئيّون إلخ. ، الذين كانوا يكوّنون شقَّ «الجبناء» وقد صار مهاجما، كانوا يدينون الحرب رأسًا ويطالبون بإنشاء مجتمع جديد يقوم على أساس مبادئ جديدة. ولا بدّ من التعرّف إلى أشكال الصدام هذه [٤١٧] لكي نفهم كيف اكتسبت الفاشيّة الألمانيّة من نمط الحركة الهتليريّة، صفتَها التي لا يمكن تجاهلُها ويمكن تحديدُ موقعها تاريخيّا على نحو

---

(١) المعروف رسميا في جزء منه كما يلي: في أثناء حرب ١٨٧١-١٨٧٠، كان هناك عدد كبير من «الجنود-المعوِّضين»، الّذين يُشتروْن مكانَ الجنود المدعوّين.

مضبوط. ذلك أنّ هتلر كان ينتمي إلى المدافعين المتعصّبين عن بطوليّة البرجوازيّة الصغرى التي كانت قد بلغتْ ذُروتَها عهْدئذٍ في الموقف الأكثر تقدُّما للكلبيّة العسكريّة، وفي سياق الاحتكاك بالتّيارات والعقليّات غير البطوليّة و«الجبانة» على الإطلاق، والتي كانت تنشُدُ البقاءَ في حقبة الانهيار الذي حدث بين ١٩١٧ و١٩١٩: **الفاشيّةُ** ردَّ فعلٍ للجنود الألمان الذين عادوا من الحرب، ضدَّ التيارات الواقعيّة «الانهزاميّة» المتراكمة لمن اتّبعوا طريقةَ شفيكْ، ولأنصار السلم والمدنيّين والاشتراكيين و«البلشفيّين» وقتئذ[١]. ومن ثمّ، الكلبيّة العسكريّة الفاشيّة هي فصل متأخّر من فصول مشكل «المواطن بطلاً». إذ أنّها تفترض درجة عليا من درجات التشوُّه الفُصاميّ حتّى أنّه غدا بإمكان أفراد ينتمون إلى البرجوازية الصغرى من مثْل هتلر، أن يتعلّقوا بصورة البطل، ولا سيّما بصورة مستفندَةٍ كانت الحرب قد استهلكتها على نحو عدميٍّ، وأنْ يرغبوا في إهمالِ أناهم وفقدانها ضمن هذه الصورة.

هذه الأحوال مركَّبةٌ بقدر ما هي مُحزنة. وهي لَكذلك لأنّها كانت تعكس خلطا نظاميًّا لإرادة الحياة. إذ أنّ هذه الإرادة تتمسّك بآمالها وهويّاتها في الأمم القوميّة المسلّحة التي يصدر عنها أكبر تهديدٍ لأمل البقاء على قيد الحياة. وبالفعل، غالبا ما لا يكاد يعرف الأفراد في المجتمع الفُصاميّ، كيف يدافعون عن مصالحهم الحيّوية

(١) وقد حاولت في موضع آخر أن أظهر النغمة المخصوصة بأثر الكلبية الفاشية الألمانية في تأويل لحكاية بيلتسْ في كفاحي لهتلر: «العريف هتلر بصفته شفيبكا مضادّا. في سبيل سيكولوجيا ديناميّة للخوف من الانهيار الحديث»، وقارن: بتر سلوتردايك، «أزمة الفرد مدروسةً بواسطة الأدب»، ضمن:
J. Schulte-Sasse (ed.) *Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic*, Minneapolis, 1982.

الحقيقيّة، وبخاصّة عندما يجعلون من أنفسهم [٤١٨] عنصرا مكوّنا للآلة الحربيّة الدفاعيّة-التخريبيّة للدولة. ولمّا كان هؤلاء الأفراد مدفوعين برغبتهم لأن يحصلوا على الحماية والأمن لأنفسهم، فإنّهم يرتبطون على نحو شبه حتميّ، بالأجهزة السياسيّة-العسكريّة التي سوف تقود عاجلا أم آجلا إلى صراع مع الخصوم، أو على الأقلّ ينجرّون إلى خوض هذا الصراع.

لكن، حتّى الفاشيّة العسكريّة ما تزال تقع بعيدا جدّا عن تشنّجات الكلبيّة العسكريّة في عهد الاستراتيجية النوويّة. مع ظهور أسلحة الدمار الشامل التي تجعل من مسألة البطولة وهْما، يدخل كاملُ التوتّر بين الأبطال والمتردّدين والجبناء في طورٍ شواشيّ. فالظاهر أنّ حوافز دفاعيّةً قد غلبت في كلّ مكان، وطغت على ما سواها. وكلّ قوّة من القوى العظمى النوويّة تضع بكيفيّة معلنة، في حُسبانها الاستراتيجيّ، حوافزَ الآخَر البطوليّةَ والمتردّدة والجبانة. عندئذٍ، يتعيّن على كلّ واحد أن يسلّم بأنّ الخصم يبني في نهاية المطاف استراتيجيّته على جبن الآخر الذي هو ولا ريبَ، جبنٌ مسلَّحٌ يتوفّر على جهاز بطوليّ مستعدٍّ للقتال. لقد أحدثَ الوضع العالميُّ في يومنا هذا، تماسًّا عسكريًّا مرئيًّا دائما بين رِعديديْن متردّديْن-بطوليّيْن كلاهما يتسلّحان بلا أدنى قيْدٍ ليُظهران باستمرار للخصم أنّ الجبن سيبقى بالنسبة إليه، الموقف الوحيد المعقول- وأنّه لن يستطيعَ أبدًا أن يكون إلاّ مجرّدَ متردِّد. ومن ثمّ يبقى موقع البطل شاغرا. ولن يشهَد العالَم بعد ذلك، أيَّ غالب منتصِر. - هذا يدلّ على نوعيّة ثوريّة وحادثةٍ للمبارزة: القاعدةُ الساريةُ في الأيّام الخوالي هي أنّ المتبارزين كانوا يعتبرون بعضَهم البعض أبطالا بالقوّة. أمّا اليوم فإن كلّ واحد من المتبارزين يعلمُ جبن الخصمِ الواقعيَّ بل اللازمَ. وإذا

كان العالَم ما يزال يحيا، فلأنّ الشرق و[٤١٩] الغرب يتصوّران نفسيْهما على نحو متبادَل، بصفتهما شْفييكيْن رِعْديديْن ومدجَّجيْن بالسلاح لا تخطر ببالهما في نهاية المطاف وبعد طَرْح التباهي والتفاخر، إلاّ فكرةٌ واحدةٌ، نعني أن يسكنا لمدّةٍ أطول هذه الأرض. لكن منذ أن بلغت العمليّة العسكريّة إجمالا قمّة التردّد البطوليّ-الجبان انقلب كامل المنظومة القديمة للقيم رأسا على عقب. واضمحلّ التوتّر على الأقلّ من الناحية النظرية، فتحلّل إلى ضرب من تساوي سائر الأمزجة. يمكن أن تكون البطولة حقًّا، أمرا محمودا، وأمّا التردّد فلا يقلّ عنها شأنا، وربّما يكون الجبن أفضل منهما. ذلك أنّ السلب القديم صار إيجابا، كما أصبح الإيجاب القديم سلبا. فهل غدا الصراع الفعليُّ في ذروة التصعيد العسكريّ، أمرا غير ضروريّ؟ هذه مسألة لا يستطيع العسكرُ وحده أن يجيب عنها، ولا سيّما في عصر أشهر الجميعُ فيه بالتقديم (الكاذب) للسياسة على العسكر.

ما يزال الخطر يزداد، ما دامت المنظوماتُ السياسيّة تنتج الوسائل والغايات والأفكار لتتنافس وتتصارع عسكريًّا وعلى نحو مدمّرٍ قصد الهيمنة. وتُظهر ديناميّة التسلّح في المجال الاستراتيجيّ والعلميّ التي هي متهافتةٌ من قبلُ ومن بعد، أنّ الأمور هي دوما على هذا الحال. في السابق كما في اللاحق، يمعن كلّ طرف في استيهام أنّ القدرة على البقاء لا يمكن أن تعني إلاّ القدرة على الدفاع عن النفس. أنّ القدرة على الدفاع عن النفس قد صارت بما هي كذلك أكبر خطر يتهدّد البقاء على قيد الحياة، فهذا ما نعاينه ولا ريب، ولكنّنا لا نواجهه على نحو واضح، ثمّ نطالب باستخلاص النتائج منه، بل لا نتعامل معه إلاّ على نحو غامض وثانويّ، ومن مُوق

العين. فكلّ واحد ينطلق من المبدأ القائل بأنّ توازن الرعب المتدرّج يمكن أن يضمن ما يسمّى سِلما. وهذه القناعة هي في ذات الوقت واقعيّةٌ وذُهانيّةٌ بإطلاق؛ هي واقعيّةٌ، لأنّها تُرصَدُ لتفاعل [٤٢٠] المنظومات الذهانيّة؛ وهي ذهانيّةٌ لأنّها في الأساس وطال الزمن أو قصر، غيرُ واقعيّة بالتمام. وبالتالي من الواقعيّ في منظومة التلاعب هذه، اتّخاذ الحذر حدَّ الاستنفارِ الدائم؛ لكن في ذات الوقت، يدفع هذا الحذر إلى المتابعة المستمرّة لصنع أسلحة، كما لو أنّ التزيُّد من الأسلحة قليلا يمكن أن يجعل التخفيف من حدّة الحذر ممكنا. لقد عوّدتنا السياسة المعاصرة أن نعتبر «جنونا مشترَكا» هائلا ماهيّةَ الوعي بالواقع. فالطريقة التي بها تجعل قوّتان فأكثر إحداهما الأخرى على درجات من الجنون المتبادل وفي تفاعل دقيق، تقدّم للإنسان المعاصر نموذجَ الواقع الفعليّ. وكلّ امرئ يتكيّف مع مجتمع عصرنا كما هو، إنّما يتكيّف في نهاية الأمر مع تلك الواقعيّة الذُهانيّة. وبما أنّه لا أحد ولا ريب، يفهم هذا الأمر، على الأقلّ بكيفيّة ضمنيّة، وفي «ساعةِ صفاءِ ذهن»[1]، فإنّ كلّ واحد متورّط في الكلبيّة العسكرية المحدَثة-، إنْ لم يقاومْها **بصريح العبارة وعن وعي**. مَن يقاوم لا بدّ أن يحتمل اليومَ ومن دون شكّ لمدّة طويلةٍ، التشنيعَ عليه بكونه حالما، وبكونه قد أخذ يهرب من الواقع ربّما عن نوايا حسنة («خُطبة الجبل»). غير أنّ هذا ليس صحيحا. ذلك أنّ مفهوم الواقع الفعليّ، إنّما يستعمَل على رأسِ غيره من المفهومات جميعا، بكيفيّة خاطئة. إذ أنّه يجب في المقام الأوّل، أن **نهرب** من الذُهان الذي صار منظومةَ عوالمنا اليوميّة، لكي **نلجَ الواقعَ الفعليّ**.

---

(١) انظر: الباب التاريخيّ، الفصل ١١؛ «ساعة صفاء».

ههنا ترتسم وسط التأمّلات العسكريّة والسياسيّة، مسألةٌ علاجيّة لها في الآن نفسه، أبعادٌ سياسيّة وروحيّة. كيف يُفترَض في [٤٢١] أهل السلطان وهم المرضى بالحذر مع أنّهم واقعيّون، أنْ يُبطلوا نزوعَهم إلى التدمير وإسقاطاتِهم العدوانّية، طالما أنّ تفاعل هذه المنظومات قد برهن إلى الوقت الحاضر، على أنّ الضعف في وجه الخصم يُستعمل دوما، فرصةً للدفع بالبيادق إلى الأمام؟ فكلّ واحد يتصوّر نفسَه قوّةً دفاعيّة بالجوهر، ويُسقط الإمكانات العدوانيّة على الآخر. في مثل هذه البنية، إنفراج التوتّر هو قبْليّا، محال. إذ حين تسود أحوالُ الهوس العدوانيّ، يبقى «واقعيّا» أن يكون المرءُ متوتّرا ومستعدّا للقتال. لا أحد سيكون بإمكانه أن يظهر ضعيفا من دون أن يستنفر قوى الآخَر. وينبغي أن يهيّء الخصوم بعناءٍ لانهائيٍّ، مساحةً محدودةً يمكن أن يصير فيها شيء مّا من قبيل التقيّد الذاتيِّ ممكنا، أي حيث يمكن أن يتنازل المرء وهو يشعر بقوّة لا تلين. هذه المساحةُ الضيّقة للتقييد الذاتيّ هي إلى يوم الناس هذا، رأس الجسر الوحيد للعقل في سيرورة الكلبيّة العسكريّة. وسيكون كلُّ شيء موقوفا على توسّعها ونموّها. لقد كان صعبا بقدر معتبَرٍ على الإنسان أن يتعلّم القتال، وكلّ ما صار إليه الإنسانُ حدَّ يومنا هذا، إنّما صار إليه بما هو محاربٌ كان قد قبِل تحدّياتٍ تورّط فيها (أنظر: مفهوم التحدّي/ 'تشالّنجْ' عند توينبيسْ). لكنْ، أن يتعلّم الإنسان ألاّ يحارب فذلك ما سيكون أصعب، لأنّه قد يكون أمرا جديدا عليه بالتمام. وسيُكتب تاريخُ العسكر في المستقبل على جبهة جديدة كليًّا: هناك حيث يجري القتال لأجل رفض القتال. أمّا الضربات الحاسمة فسوف تكون تلك الضرباتِ التي لن تقع. وتحت هذه الضربات سوف تنهار ذاتيّاتُنا الاستراتيجيّة وهويّاتُنا الدفاعيّة.

[٤٢٢] ٢. كلبيّةُ الدولة والهيمنةِ

إنّي لا أملك شيئا، وعليّ ديْن كثير،
وسأعطي ما تبقّى لي للفقراء.

وصيّةُ أرستقراطيّ

هل يذهب الإمبراطور هو أيضا إلى المرحاض؟ يقضّ هذا السؤال مضجعي كثيرا فأعدو لأرى أمّي.- فتقول لي: إنّك ستنتهي في السجن. وإذن فإنّه لا يذهب إلى المرحاض.

إرنست تولِّرْ: **شباب في ألمانيا**، ١٩٣٣

تتزامنُ مع الحرب وإعداد العُدّة لها: حيلُ الدبلوماسيّة، وإسقاطُ المفاهيم الأخلاقيّة، وتعطيلٌ للحقيقة، وحصيدُ كلبيّةٍ ثانٍ.

جيمس بالدوين: الوزير الأوّل البريطانيّ، ١٩٣٦

يمكن أن تُقارَن موضوعات الواقع السياسيّ الفعليِّ والدولُ والقوى الملَكيّةُ، بما كان عليه الأبطال عسكريّا. ذلك أنّه كلّما أمعنّا في الرجوع إلى التاريخ، ازداد التشابهُ بين صور الأبطال وصور الملوك، لتنصهر في فكرة الملَكيّة البطوليّة. في الأزمنة القديمة، كان كثير من البيوت الملكيّة والأباطرة يرسمون سلاسل تَحْدارٍ تعودُ بها إلى الآلهة رأسًا. وكان يتعيّنُ في السنن والتقاليد القديمة، أن ينضمَّ أيضاً إلى البطل الذي يصعُد نجمُه،- صعوداً إلى مصافّ الملَكيّة بواسطة الفعال البطوليّة الخارقة، سليلُ الإلهيّ بدلالتيْ «التَحْدَار»

و«السلالة السماويّة»؛ فالمرءُ يكون ملِكا، من جانبٍ عن طريق القوّة البطوليّة، ومن جانب آخَرَ عن طريق «النعمة الإلهيّة»؛ فيُعترَف به من الأسفل بواسطة الانتصارات، ويُقذَف عليه نورٌ من الأعلى بواسطة مشروعيّة كونيّة.

[٤٢٣] لا نستطيع أن نطعنَ على الملكيّات الأولى كونها قد أهملت من تلقاء نفسها، صورتَها العموميّة. فأينما حلّت واستقرّت الأرستقراطيّة والملَكيّة والدولة، أخذت الأسرُ الحاكمة تتدرّب بشكل مكثّف على الصلف والعجرفة. إذ أنّ هذه هي الطريقة الوحيدة التي بها يمكن أن يترسّخ نفسيّا لدى الأقوياء الوعيُ بكونهم في القمّة.

في هذا السياق، صارت الفخامةُ أسلوبا سياسيّا-نفْسيّا. ومن ثمّ يحصُل القفز من السلطة إلى العظمة، ومن مجرّد التفوّق الظاهر إلى مجد السيادة. ذلك أنّ أوائل الملوك والفراعنةَ والطغاة والقياصرة والأمراء كانوا كلّهم يعون ما بأنفسهم بواسطة رمزيّة تستهوي الجماهير. وكان جنون العظمة المفيدة وظيفيّا في الملكيّات يفعل فعلَه، نعني الفخامة إذ تُهيكل الهيمنة. وكان الأمراء يعيّنون أشكال هيمنتهم الرمزيّة بواسطة جاههم ومجدهم، ومن خلال هذا المجد وحده، وسيط الوسائط، نعرف إلى اليوم، وجودَ ممالك وأسماء ملوكها وحكّامها. بهذا المعنى، لم ينقطع إلى يوم الناس هذا، إشعاع عجرفة الملَكيّات القديمة. ومثاله أنّ الإسكندر الأكبر لم يحمل اسمه إلى أقاصي الهند وحسب، بل أشاعه ضمنَ وسيطِ التقاليد المتوارَثة إلى أن تغلغل في أعماق الزمن. ومن ثمّ تتكوّن حول شتّى القوى والحكّام، هالةٌ من التيجان تبعث طاقتها لألوف السنوات.

لكن مع ظهور تلك الأعالي السياسيّة الرمزيّة، أخذت تتهيّأ في



رودولف شليشتر: **القوّة العمياء**، ١٩٣٧.

الآن نفسه، مشهديّةٌ يمكن أن يتحرّك ضمنها مسارُ كلبيّة السلطة-، وبالطبع هنا أيضا، انطلاقا من الأسفل، من حيث يثير موقفٌ وقحٌ للعبْد الهيمنةَ البرّاقة. ولذلك فإنّ حمّالي الكونيقيّة السياسيّة الأولى هم [٤٢٥] الشعوب التي سيقت إلى العبوديّة أو التي كانت تتهدّدها العبوديّةُ، الشعوب التي قُمعت ولا ريب، ولكن من غير أن تدمَّر كليًّا في وعيها الذاتيّ. إذ أنّه من الطبيعيّ بالنسبة إليها، أن تعاينَ بلا تهيُّبٍ الوضعيّاتِ المتعجرفةَ للهيمنة، وأن تَذَكَّر في ذات الوقت، أشكالَ التخريب والتقتيل التي كان ارتكبها المنتصرُ من قبل أن يقدر على التبختر والتكبُّر. ومن ثمّ ترى عينا العبد الحقّ الملكيَّ مختزَلاً في محض القوّة والبطش، والجلالةَ مختزَلةً في محض الوحشيّة.

الشعب اليهوديّ هو الذي اخترع الكونيقيّةَ السياسيّة الأصليّة. إذ أنّه قدّم لحضارتـ«نا» نماذجَ مقاومةٍ لبطش الهيمنات، وهي إلى اليوم أقوى النماذج. لقد كان ولا يزال «وقحاً»، حازما أمرَه، مصمّما على القتال وقادرا على الألم في الوقت نفسه، يجمع بين الخبث وطريقةِ شفييكْ من بين سائر الشعوب. وإلى أيامنا هذه، فإن شيئا من هذا التوجّه الكونيقيّ الأصلانيّ لوعي متسيّدٍ ومقموعٍ يبقى قائماً في الفطنة اليهوديّة، هو نور لامع منعكس عن معرفة كئيبة تتنزّلُ حيلةً ووقاحة وحضورَ بديهة ضدّ القوى المتسلّطة وأشكال الاعتداد بالنفس. وإذا غلب القزم الإسرائيليّ مرة أخرى، جالوت الحديث، فإنّ سخرية ثلاثة آلاف سنة تلمع في عين المنتصر: داوود (كيشون)، ما أقبحك من محارب مخادع! ولمّا كان الشعب اليهوديّ أوّل شعب ينحدر من سلالة آدم، فقد ذاق من ثمرة شجرة المعرفة السياسيّة. - ويبدو أنّ هذا لعنةٌ، لأنّه مع سرّ المحافظة على البقاء الذاتيّ في الرأس، يخشى المرء أن يحكَمَ عليه كما حُكم على الهاشفر، بألاّ يستطيع أن

يحيا ولا يقدر أن يموت. واليهود طوال الجزء الأكبر من تاريخهم كانوا مضطرّين أن يعيشوا حياة كانت أشبه شيء بالبقاء دفاعا عن الوجود.

والكونيقيّةُ السياسيّة لليهود إنّما حملتها [٤٢٦] معرفةٌ هي في الآن نفسه ساخرة ومكتئبة، معرفة أنّ كلّ شيء ينقضي ويزول، حتّى الطغاة، وحتى القهَرةُ الجبابرة، وأنّ الباقي الأوحد هو الميثاق الذي عقده الشعب المختار مع إلهه. ولذلك يمكن أن يُعتبر اليهود إلى حدّ معيَّن، المبتكرين لـ«هويّة السياسيّة»؛ وهي عقيدةٌ مغروزةٌ في الباطن لا تُقهَر، كانت قد عرفت كيف تدافع عن وجودها بنكران الذات وبقدرة كونيقيّةٍ على تحمّل الألم عبر آلاف السنوات. لقد كان الشعب اليهوديُّ أوّل من اكتشف فضيلة الضعف وقوّته، وفضيلة الصبر والحسرة؛ فكان بقاؤه خلال آلاف السنوات من الصراعات المسلّحة، يتعلق دائما في موقع الأضعف، بهذه الفضيلة. أمّا القطيعة الكبرى التي حدثت في تاريخ اليهود، وطردُه ابتداء من سنة ١٣٤ بعد الميلاد الذي بدأ معه عهدُ التشتّت، فقد أدّيا إلى تغيير في النموذج عند هذا الشعب الصغير الشجاع. ومن ثمّ يجري النصف الأوّل من تاريخ اليهود، تحت رمز **داوود** الذي تحدّى جالوت، ودخل إلى التاريخ كأوّل ممثِّل لمملكة «واقعيّة» من دون غلوٍّ في التمجيد. وفي لحظات الخطر المحدق كان بإمكان الشعب أن يُثبت أناه السياسيّة، عبر هذه الشخصيّة الملكيّة الداهية والبطوليّة. وعنها صدرت الصورة البديلة للبطل، أعني البطولة المؤنْسَنَةَ للأضعف الذي يثبُت وينهض إلى مقاومة الهيمنة. ويرث العالَم عن اليهودية **فكرة المقاومة**. لقد كانت هذه الفكرة حيّة عند الشعب اليهوديّ باعتبارها تقليدا في الخلاص الموعود، تقليدا كان يبشّر وهو مشحون أملا، بأنّ الملك

الموعود من بيت آل داوود، سيقود من جديد الشعب الشقيَّ من الاضطرابات والقلاقل، نحو ذاته ووطنه وكرامته وحريّته. وحسب رواية فلافيوس جوزيفوسْ [٤٢٧] **(حرب اليهود)**[1]، لم يكن المسيح إلاّ أحد المنتقدين الخلاصيّين العديدين، والمحاربين الدينيّين الذين أعلنوا عصيانهم ومقاومتهم للهيمنة الرومانية. منذ الغزو الرومانيّ لفلسطين إلى الانهيار النهائيّ لثورة بارْ كوخبا سنة ١٣٥ للميلاد، كانت المسيحيّة أشبه شيء بالوباء الذي اجتاح أرض اليهود. والمتمرّد ذو السحنة الجذابة والفاتنة، المعروف بسيمون بن قصبة، (بار كوخبا: ابن النجوم) كان قد ادّعى مثل المسيح، أنّه من سلالة داوود.

مع المسيح وتمتين الدين المسيحيّ، استمرّ تقليد داوود في أبعاد جديدة. وبينما دُحر الشعب اليهوديُّ وشُتّت، فدخل في مرارة النصف الثاني من تاريخه حيث لن يكون داوود النموذج الذي يقتدي به، بل الهاشفار، كانت المسيحيّة تواصل المقاومة اليهوديّة ضدّ الامبراطوريّة الرومانيّة على مستوى آخر. ذلك أنّ المسيحيّة صارت في بادئ الأمر، أكبر مدرسة للمقاومة وللشجاعة وللإيمان المتجّسد؛ ولو كانت المسيحيّة في ذلك الوقت كما هي عليه الآن في أوروبا، لما عمّرت خمسين سنة. في أثناء الامبراطوريّة الرومانيّة أصبح المسيحيّون طائفة مختارة للمقاومة الداخليّة. أن تكون مسيحيّا حينذاك، كان يعني ألاّ تسمح لنفسك أن تفرض عليك سطوتَها أيُّ سلطة دنيويّة، وبخاصّة سلطة يفرضها الأباطرة-الآلهة من الرومان

---

(١) يمكن الاعتماد كذلك على مارفين هاربس: (**بقر، وخنازير، وحروب، وساحرات. في ألغاز الثقافة**، نيويورك ١٩٧٤، ١٩٧٨٢، ص. ١٣٣ وما بعدها (**المسيح وسر أمير السلم**).

المغرورين والمتعجرفين والقساة واللاأخلاقيين، ممّن كان مكرهم ودسائسُهم السياسيّة والدينيّة مكشوفة للعيان. ومن الوارد أن تكون المسيحيّة قد استعانت في بداياتها بما ورثته من اليهود كونيقيّةً تأريخيّةً [٤٢٨] كانت تعرف أن تقول لرجال السلطة وأصحاب المجد المتعجرفين الامبرياليّين: كنّا قد رأينا أمثالكم وقد هلكوا بالعشرات، فالضباع والزمن القهّارُ الذي لا تطيع إلاّ **إلهنا**، تتعرّق منذ زمن بعيد، عظام الطغاة الغابرين؛ وهذا هو ما سيحلّ بكم أيضا. بهذه الكيفيّة، تحتوي الرؤية اليهوديّة للتاريخ على مفجِّر سياسيّ: إذ أنّها تكشف عن الطابع الزائل لامبراطوريّاتِ الآخرين. فالوعي الكونيقيُّ-الكلبيُّ الأوّلانيُّ «نظريًّا»-، وهو كلبيٌّ من حيث تحالفه مع أقوى مبدأ، أي هنا الحقيقة التاريخيّة و«الإله»، إنّما هو الوعي التاريخيّ: فكم من الامبراطوريّات القويّة والمتعاظمة صارت خرابا ورمادا. بالنسبة إلى الوعي اليهوديّ، صارت معرفته بالتاريخ روايةً لأفولِ الآخرين، ولبقائه المعجِز. - لقد ورث المسيحيّون الأوائل عن اليهود، معرفة ما يوجد في قلوب المضطهِدين، معرفةَ هُجنة مجرّد العنف. في المزمور العاشر، آيات (٢، ٣، ٦)، نجد الوعي اليهوديّ وقد وضع نفسه داخل القوّة الشريرة وجعل يسترق السمع إلى حوار أحاديّ مترفّع:

«٢) في كبرياء الشرير الكافر يحترق المسكين؛ فيؤخذ بالمؤامرة التي كان الكافر قد دبّرها.

٣) لأن الكافر يفتخر بالشهوات التي تزيّنُها له نفسُه. . .

٦) فيقول في نفسه: لن أتزعزع، وسأبقى من جيل إلى جيل، لا يمسّني أيّ سُوء.»

يتابع الكونيقيُّ اليهوديُّ استيهاماتِ الطغاة العسكر في شأن قوّةِ شوكتهم ويتعقّبها إلى آخر عنصر مكوّن لها. وإذّاك يُفصح عن لائه

إنكارا ورفضا. ولن يكون من بين أولئك الذين يمدحون الطاغية؛ ومدّاك، لا بدّ للمستبدّين أن يعيشوا هذا العذاب؛ إذ أنّه ستوجد دائما جماعاتٌ لا تقبل بتأليه القويّ المتجبّر. [٤٢٩] على هذا النحو تشتغل الديناميّة السيكولوجيّةُ-السياسيّةُ لـ«مسألة اليهوديّة». ذلك أنّ الوعي اليهوديَّ-الكونيقيَّ يحسُّ على جلده المحروق والمسوَّط، بالطبيعة العنيفة للمجد والعظمة. فالظهر الذي يعُدّ ضربات السوط جلْدا، سينحني ولا ريبَ، لأنّ ذلك أمكرُ، ولكنّ في انحنائه سخريةً تهيّج جنونَ العظمة.

وعليه، يظهر في بادئ الأمر ضمن التوتّر القائم بين الهيمناتِ والمقهورين، موقفان: هنا السلطة «السياديّةُ» بمظهر الأبّهة؛ وهناك تجربةُ العبد مباشرةً، لطبيعة السلطة العنيفة وللطابع الظاهر للأبّهة. وثمّة حدٌّ أوسطُ بين الموقفيْن يقوم من خلال الإنجازات السياسيّة-القانونيّة للهيمنة التي تستمدّ منها مشروعيّتها. في هذا الأوسَط-تحقيق القانون والدولة، يمكن أن يلتقي وعي السيّد ووعيُ العبد. من حيث تشرّع الهيمنة لنفسها عن طريق ممارسة «حسنة» للسلطة، فإنّها تتغلّب على طابعها العنيف الأصليّ، ويمكن أن تستعيدَ براءةً نسبيّة، أعني ممارسةَ فنّ الممكن في عالم الضرورات. إذ حيثما تجعل الهيمنة سلطتها مشروعةً بالفعل، فإنّها تخضع هي نفسُها إلى مصلحة أعلى وأكثر كليّةً، أي إلى خدمة الحياة ودوامها. لذلك، السلم والعدالة وحماية الضعفاء هي الكلمات المقدّسة في السياسة. وحيثما يمكن أن تقول هيمنةٌ مّا **بحقّ**، إنّها ضمنت السلم وعزّزت العدل وجعلت حماية الحياة الأكثر هشاشة قضيَّتها النبيلة، فإنّها تأخذ تتغلّب على طبيعتها العنيفة، وتستفيد مشروعيّةً أعلى. لكن، على المرء ههنا أكثر من [٤٣٠] أيّ موضع آخر، أن يقارن الألفاظ والكلمات بالواقع

الفعليّ. فالقاعدة العامّة الساريةُ هي أنّ لغة السلطة تخلط بين العبارات، إذ تسمّي تأخير الحرب سلمًا، وتتحدّث عن استعادة النظام وتثبيته حين تقمع العصيان والتمرّد[١]، وتتبجّح بقناعاتها المجتمعيّة، حين تقنّع وتحجب الصدقات التي تقدّمها، وتتحدّث عن العدل حين تطبّق القوانين. أمّا العدالة المشبوهة للسلطة فتنعكسُ في مرارة سخرية أناتول فرانس: إنّه في مساواته السامية، يمنع القانون على حدٍّ سواء، المتسوّلين وأصحاب الملايين من الأغنياء أن يناموا تحت القناطر.

إنّ الخطيئة الأصليّة للسياسة، بدايات ظهور الأسياد الدمويِّ بواسطة العنف والتقتيل والمساومة، لا يمكن التغلّب عليها إلاّ بمشروعيّة التعبير عن المعنى، ولا يمكن أن تخلَّص إلاّ بإجماع واسع. وإذا أخفق هذا الإجماع، يظهر الطابع العنيف للهيمنات من جديد على السطح وعلى نحو مكشوف. وهذا يحصل على نحو مُزمن في شكلٍ مشروع من خلال العنف الجنائيّ الذي يتدخّل حين يُخترق حقُّ الهيمنات. مذّاك يغدو العقاب نقطةَ ضعف شرعيّةِ العنف[٢]. ومن يعاينُ الهيمناتِ في ممارستها للعقاب، يتعلّم في ذات الوقت شيئًا مّا عن طبيعتها وطبيعته، عن طابعها العنيف وموقفِه منه.

وكما يجب على الجبان أن يتخفّى داخل جماعة المتردّدين،

---

(١) انظر: جوليان بندا، **خيانة الرهبان**، باريس، ل.ج.ف، ١٩٧٥، ص. ٤٤: «كلٌّ يشعر بتراجيديٍّ هذا الخبر: «لقد استُعيد النظام». ومن هنا المحافظة على النظام هي مرادف: لتكاليف الشرطة، وإطلاق النار على الناس العزّل، وقتل النساء والأطفال.

(٢) ليس صدفة أنّ ميشيل فوكو في عصرنا وهو الرائد في ضروب التحليل الأكثر تبصّرا بالسلطة والعنف والميكروسياسة، قد انطلق من ظاهرة العنف التربويّ للعقاب، وأشكال تسليط العقاب، والمراقبة، والسجن.

يتشبّث الوعي التزْييغيُّ للعبد بالحياة من حيث يتعلّم لغة العبيد (لغة الاعتراف والظاهرِ الشرعيّ والتمجيد)، [٤٣١] حتّى أنّ المرء لا يكاد يدرك على الفور، النبرةَ الساخرة. في هذا المضمار يقال إنّ بِترونيوس [الرومانيّ] إذا فرضنا أنّ التقليد نقلٍ لنا عنه صورة صادقة، قد كان عبقريّةً في ممارسة سخرية العبيد. إذ في مصارعةٍ لكبرياء نيرون، دفع إلى الأقصى فنّ التملّق الساخر على نحو لا شفقة فيه. فقد كان يعرف كيف يستخدم تبجيله المسموم المرصودَ لجلالته في شكل مديح معسول جدّا حتّى أنّ السلطة لم تكن تستطيع أن تمنع نفسها من أن تبتلعه. وبالطبع، لم يبق في نهاية المطاف، مخرجٌ للشريف الساخر والواعي بذاته في العصر الامبراطوريّ، إلاّ أن يموت واعيا بذلك. أن يعرف المرء كيف يموت بناءً على اعتبار واعٍ لموتِ كلّ امرئ بما هو أغلى ثمن ممكن للحرّية، فهذا ما يربط الشريفَ الرومانيّ المحروم من سلطته ولكنّه فخورٌ بنفسه، بالمسيحيّة التي أصبحت عبر القرون، أكبر استفزاز للقياصرة والأباطرة. ذلك أنّه قد ظهر مع المسيحيّة وعيٌ بسيادة وجوديّةٍ أبطلَ أكثر من الأخلاق الرواقيّة، مسألةَ معرفة ما إذا كان الإنسان يصنّف في قمّة المجتمع أو في وسطه أو في أسفل سافلين منه. في ظلّ علامة هذا الوعي، صار العبيد يتحدّون الموت بشجاعة تفوق شجاعة الأسياد. ولقد كانت قوّة تجسيد الدين المسيحيّ في أوّله على قدر كبير من العظمة حتّى أنّها انتهت إلى أن جرّت إلى جانبها أعتى نظام سلطويّ في العالم القديم. وكانت قوّة هذا التجسيد ضاربة جذورها في الوعي بالحرّية الذي ينشأ حين ينقطع التبجيل الساذج للسلطة. أنّه لم يعدْ يتحتّم البتّة على المرء أن يحترم مجرّد سلطة دنيويّةٍ وعنيفةٍ بشكل بيّنٍ، فهذا ما صار يشكّل النواة الكونيقيّةَ للموقف المسيحيّ من الهيمنة. وفريدريك شليغل كان

أوّل المفكرين المحدَثين، الذي عاينَ مرّة أخرى وبوضوحٍ، النوعيّةَ الكونيقيّةَ-الكلبيّةَ للتجسيد الجذريّ للمسيحيّة. في مقاطع من **أثينايومْ** لعامِ ١٧٩٨، كان قد كتب: «إذا كانت ماهيّة [٤٣٢] الكلبيّة تقوم على [. . .] احتقارِ كلِّ بريقٍ سياسيٍّ بإطلاق [. . .] فإنّ المسيحيّة لا تعدو كونها ولا ريب، كلبيّةً كونيّة.»(١)

أمّا حقيقة هذه الأطروحة فتظهر في الطريقة التي واجهت بها الدولة الرومانيّة المجيدة وعكست التحدّي الكونيقيَّ المسيحيّ. في بادئ الأمر لم يكن هناك أمام الدولة الرومانيّة أيّ اختيار إلاّ أن تخمد بوحشيّة نور الوعي بالذات الذي كان يثير سخطَها كما تبرهن على ذلك موجاتُ التعذيب المسلّطة على المسيحيّين على مرّ قرون. ولمّا فشل هذا التعذيب في ترويض المسيحيّين، وكان سلطان تجسيد العقيدة الجديدة يزداد بالأحرى، بقدر ما كان القمع يزداد، انتهى الأمرُ بعد ثلاثة قرون من الخلافات والصدامات، إلى منقلَب تاريخيّ: أخذت السلطة الامبراطوريّة تخضع لكونيقيّة المسيحيّين قصد ترويضها وتدجينها. تلك هي دلالة المنقلَب القسطنطينيّ. إذ معه ابتدأ تنصير سلطة الحكم-، وإذًا من منظور بنيويٍّ، تحوَّلُ الحافزُ

---

(١) تشتمل قولة شليغل أيضا على نواة نظرية كلبية لا السياسية منها وحسب بل أيضا الاقتصادية والدينية، وكذلك كلبية المعرفة (أنظر في ما يلحق: الكلبيّات الجذريّة، والكلبيّات الثانويّة). يقول في النص بكامله: «إذا كانت ماهية الكلبية تقوم على تقديم الطبيعة على الفن، والفضيلةِ على الجمال والعلم، وتقوم على اعتبار الرّوح من دون النظر إلى الحرف الذي يشغل الرواقيَّ، وعلى احتقار بإطلاقٍ لكلّ قيمة اقتصادية وبريق سياسيّ، وعلى إثبات حقوق الاعتباط الذاتيّ بشجاعة، فإنّ المسيحيّة لا تعدو كونها كلبيّة كليّة.»، **أثينايوم. صحيفةٌ من تصنيف أ.ف. وف. شليغل**، I، تحقيق كورت غروتسماخر، هامبورغ، ١٩٦٩، ص. ١٠٢.

الكونيقيِّ إلى كلبيّة. منذ عهد قسطنطين، تاريخ الدول الأوروبيّة هو بالجوهر، تاريخ الكلبيّة المنصَّرة للدولة التي لم تنفكّ بعد هذا الانقلاب المشهود للمواضع، وبما هي إيديولوجيا السلطة الفصاميّة، تطغى على التفكّر السياسيّ وتقضّ مضجعه. وفضلا عن ذلك، ليس هذا (في المقام الأوّل) غرضاً [٤٣٣] سيقتضي بالضرورة سيكولوجيا اللاوعي. إذ أنّ ضروب الانقسام والشِقاق التي نخوض فيها ههنا، تعبُر الوعياتِ من سطحها. أنّ السلطة ليس يمكنها أن تصبح تقيّةً، فهذا ما لا يظهر للحاكمين في كوابيسهم الليليّة، بل يظهر لهم في حساباتهم اليوميّة. ولا يوجد صراع لاواعٍ بين مثُل الإيمان هنا وبين أخلاق السلطة هناك، بل يوجد منذ البداية، إيمان ضيّق محدود. على هذا النحو تتعارض كلبيّةُ الهيمنة مع الحافز الكونيقيِّ للسلطة المضادّة. وهذه الكلبيّة **تبدأ** فعليًّا، بصفتها فكرا مزدوَجا.

يبلغ الفكر المسيحيُّ المزدوجُ ذروتَه الأولى في فلسفة التاريخ عند القدّيس أوغسطين. ذلك أنّ أسقف عنابة (هيبون) إذ وجد نفسه بواقعيّته اليائسة، أمام الغول الفاسد للامبراطوريّة الرومانيّة المتنصّرة، لم ير من مخرج إلاّ أن يرفع إلى مصافّ البرنامج، انقسامَ الواقع الفعليّ (وضمنيّا انقسام الأخلاق). وهكذا نشأ مذهب المدينتيْن: مدينة (!) الله والمدينة الأرضيّة، وهما تتجسّدان عيانا في وجود الكنيسة الكاثوليكيّة وفي الامبراطوريّة الرومانيّة. ويمتدّ التنظيم الأرضيُّ للكنيسة باعتباره ملحقا للدوائر الإلهيّة حتّى يبلغ الأرض. ومن ثمّ وُصفت الثنائيّاتُ التي لم ينجح في الإفلات منها نهائيًّا لا تاريخُ الدول الأوروبيّة ولا التفكيرُ السياسيّ. حتّى في القرن العشرين، تقوم بين الدولة والكنيسة علاقات صراعيّةٌ - بين شركاء ومتعاقدين. أمّا الصدام الضاربُ في القِدم بين الدولة والكنيسة

فيعرض لنا كتابا مليئا بصورٍ تُظهر سائرَ الأوضاع والمواقف والضربات واللكمات على الأحزمة وطرق الإمساك بالخصم الممكنة (من نحو مسكة المقصّ)، بين متصارعيْن يقبض أحدهما بتلابيب الآخر قدَرا محتوما. [٤٣٤] بل حتّى على السطح، لا تستطيع الدولة المتنصّرة أن تنظّم نفسها كيانا موحَّدا (إلاّ ما كان من المسيحيّة البيزنطية). وتبعا لبنيتها الداخليّة والخارجيّة، الدولةُ محكوم عليها منذ زمن طويل، أن تكون بوجهين وبازدواجيّة الحقيقة. كذلك يُفضي الأمرُ إلى تطوير نظام مزدوج للقانون (ناموس كنسيّ وقانون الدولة)، وللثقافة (ثقافة روحيّة وثقافة لائكيّة)، بل وللسياسة (سياسة الكنيسة وسياسة الدولة). في هذه الازدواجيّات يختفي شيء مّا من سرّ الإيقاع التاريخيّ لبلدان أوروبا الغربيّة، إيقاعا أنتج التاريخَ الأكثر دمويّة والأكثر تمزّقا والأكثر عدوانيّةً، ولكن في ذات الوقت، التاريخَ الأكثر إبداعا وخلقا، والأسرع تحقُّقا في زمن قصير نسبيّا وعلى قارّة صغيرة جدّا. أمّا منطق الصراع الكونيقيّ-الكلبيّ فهو جزء لا يتجزّأ من القوى أو «القوانين» التي تدفع بالتاريخ العاصف للدول والطبقات والحضارة الأوروبيّة وثقافتها إلى بريقٍ لا نظير له. ههنا يكاد كلّ شيء يوجد منذ البداية، «مضاعفا»- إمكانات ضخمةٌ لأطروحات متضادّة معدَّة للإنجاز، ولقوى تفكُّرٍ متجسّدة، ولقناعاتٍ مدجَّجة بالسلاح.

ونحن لا نريد هنا أن نشرع في كتابة التاريخ. إذ بعض الألفاظ المفاتيح، يمكن أن توضّح تطوّر التوتّرات المعروضة. وكما هو معلوم، أسقفيّة روما مع مقاطعاتها التابعة لها كانت هي البنية الوحيدة المتمّتعة بصفة الدويلة، التي بقيت عقب «انهيار» الامبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة. وحوالي القرن الخامس عشر بعد الميلاد انتصرت

المسيحيّة مرّة أخرى على جماعة القوى الأوروبيّة الشماليّة حينما نجح ريمي دي رنس في تعميد كلوفيس الرئيس الفرنجيّ للميروفنجيّين، ولذلك تسمّى الكنيسة الفرنسيّة بافتخار إلى يوم الناس هذا، «البنتَ البكر للكنيسة». [٤٣٥] أمّا أنّ كلوفيس كان في ذات الوقت إحدى الشخصيّات الأكثر وحشيّة، والأكثر تلهّفا على السلطة، والأخبثَ والأشدّ دهاءً في بدايات التاريخ الأوروبيّ - وبالتأكيد من طراز جنكز خان أو تيمور لنك، مع وسائل متواضعة والحقّ يُقال، فهذا ما سيكون بالنسبة إلينا، إشارةً لفهم ما يمكن أن نتوقّعَ من حكم السلطات الملكية المنصَّرة. أن يعيش المرء مع هذا التمزّق في رأسه، فهذا ما غدا لا محالة المشكلَ الأساسيَّ للأمراء المسيحيّين. وكان في ذات الوقت قد تعيّن آخرَ نتيجةٍ لذلك كلّه، أن ينشقّ المذهب المسيحيُّ نفسُه إلى شقّيْن، أعني شقَّ «أنصاف» المسيحيّين، وشقَّ المسيحيّين «بالتمام»، المسيحيّين المتقلقِلين والمسيحيّين الراسخين في المسيحيّة. وبالطبع كانت هذه النزعة قد ظهرت في أيّام محنة المسيحيّين والتنكيلِ بهم، أي يوم أن كانت الجماعات المسيحيّة قد أخذت تتكتّلُ نخبًا دينيّةً - قدّيسين وشهداء ورهبانا، وطائفةَ مسيحيّين «عاديّين».

في الأساس، يمكن أن نفسُر التطوّر الفصاميّ للمسيحيّة من خلال ثلاث حركات: أولاها تحوّل الدين من حياة الجماعات إلى تمثيل ميتافيزيقيّ-احتفاليّ لسلطاتٍ إقطاعيّة، وبالتالي إنشاء السياسة الدينيّة؛ -وثانيها إرساء حكومات كنسيّة في شكل سيادات بابويّة وأسقفيّة ورهبانيّة (من نحو الأديرة ورؤساء الأديرة)؛ وثالثها تنصير الجماهير الشعبيّة بالقوّة وبشكل سطحيّ. هذه النواة الكونيقيّةُ للمسيحيّة تمثُلُ أيضا أبعادها الثلاثة، تحت علامة الهيمنة المسيحيّة،

مقاومةً **لمجرّد** الهيمنة، وتعمل على البقاء ضدّ الانشقاقات والانقسامات: أوّلا في تجمّعات الرهبانيّة الغربيّة التي كانت منذ القدّيس بِنوا أصيلِ نورسيا، تشدّد على الجمع بين العبادة والعمل، ثمّ بعد ذلك أيضا في انتشار حركات التأمّل والزهد، في صدر العصر الوسيط؛ وثانيا، في حركات الهراطقة [٤٣٦] الذين طالبوا بلا انقطاعٍ تجسيد الأمر المسيحيّ بالحبّ، وصاروا في غالب الأحيان شهداءً لأشكال التعذيب «المسيحيّ» لمعتنقي المسيحيّة؛ وثالثا في محاولات أكثر من ملِكٍ مسيحيّ التغلّبَ على التوتّرات القائمة بين «الخدمة الكهنوتيّة» الدنيويّة والمذهب المسيحيّ، في إطارِ مسحة إنسانيّة أميريّة. ولكنّنا نترك مفتوحا السؤالَ عن كيفيّة ومدى نجاح ذلك. أمّا شارلمان فقد مارس بشكل كلبيٍّ عنيف وباسم المسيحيّة، سياسته الدينيّة في الامبرياليّة الفرنجيّة. ولذلك يسمّى عن حقّ، أبَ الغرب. وكان الأوثون والساليان قد طوّروا مكنةَ السلطة السياسيّة بواسطة رجال الكنيسة حتّى أنّه تحت حكمهم، أصبح الأساقفة أعمدة سياسة الامبراطوريّة الألمانيّة (أنظر: البرنامج الامبراطوريّ في صدر العصر الوسيط، وتحويل فكرة الامبراطوريّة والامبراطور من منظور مسيحيّ وجرمانيّ، والنزاع السلطويّ بين الملَكيّة والبابوية.)

ولا ريب أنّ **الحملات الصليبيّة** السبعَ الكبرى لا يمكن أن تُفهم إلاّ على أساس هذه الخلفيّة: ما حدث بين سنة ١٠٩٦ و١٢٧٠، تحت مفهوم «الحملات الصليبية»، يشكّل محاولة للأسياد الإقطاعيّين حتّى يصدّوا عنهم الكلبيّة الإقطاعيّة ويطردوها خارجا عن وعيهم، بعد أن أصبحت لا تُطاق. إذ بعد قرون من المسحنة والتنصير، خلقت الأوامر الدينيّةُ لدى الطبقات العسكريّة-الأرستقراطيّة المهيمِنة، قاعدةَ استبطان كانت تؤجّج حدَّ القطيعة، التناقضَ بين

الأمر المسيحيّ في الحبّ وبين أخلاق الحرب الإقطاعيّة. وطابعُ التناقض الذي لا يُطاق إنّما يفسّر بعدَ أن استُبطن، العنفَ الذي كان الأوروبيّون يصبّون به على مرّ قرون، الطاقات الأوروبيّةَ [٤٣٧] في الفكرة المرَضيّة للحملات. ذلك أنّ الحملات الصليبيّة التي أُشهرت حربا مقدَّسةً، كانت انفجاراتٍ سيكولوجيّة واجتماعيّة ذاتَ صفة أنموذجيّة للفاشيّة. إذ أنّها كانت تحصر وتؤطّر الطاقاتِ التي كانت تراكمت داخل النفس الفرديّة كما النفسِ الجمْعيّة نتيجة للصراع بين نوعين من الأخلاق يُبطل أحدهما الآخر. في الحروب المقدّسة، تحوّل التعارض الذي لا يُطاق بين دين المحبّة وأخلاق البطولة إلى نداء يُطاقُ: الله يريد ذلك. في هذا التوهّم، وقع تفريغ توتّرات ضخمة،- وهو ما يثير دهشة الأجيال اللاحقة التي لا تستطيع أن تكتشف في الأفعال المأثورة والقلاقل الصامتة للحملات الصليبيّة، أيَّ عقل عسكريّ ولا اقتصاديّ ولا دينيّ. ذلك أنّ فكرة الحملات الصليبيّة تقدّم (إلى جانب مطاردة الساحرات، وعداءِ السامية، والفاشية) أحدَ الأمثلة اللافتة التي تبيّن كيف أنّ وهما جماعيًّا معلَنا رسميًّا، أنقذ من الوقوع في الجنون فردا فردا، عددا لا يحصى من الأفراد كان يشغلهم الصراعُ الدائر بين دين المحبّة والنزعة العسكريّة. إذْ منذ سنة ١٠٩٦، صارت للحرب المقدّسة وظيفةُ صمّام الأمان والمتنفَّس في الحضارات الغربيّة؛ وتحت ضغط أشكال الجنون والهوس والتناقضاتِ الداخليّة، كان الناس يبحثون مذّاك، عن أعداء خارجيّين وحوشا وشياطين، ليشنّوا عليهم حروبا مقدَّسة بالتمام. ومن ثمّ، البرمجيّة السيكولوجيّة للحضارات المسيحيّة تحمل في حدّ ذاتها، خطر النموذج الفاشيّ هذا؛ في أوقات الأزمات، حين يُحَسُّ على نحوٍ أشدَّ وطأةً بأنّ البرمجيّات الأخلاقيّة المتناقضة لم تعدْ

تُطاق، تكون اللحظةُ قد اقتربت بانتظام لينفجر الضغط نحو الخارج. أن يكون التنكيل باليهود في رينانيا قد ابتدأ في ذاتِ الوقت الذي شرعت فيه الحروب الصليبيّةُ، فهذا ما يؤكّد العلاقات القائمة بين مختلف ظواهر الباثولوجيا الثقافيّة. فاليهود وأهل البدع والساحرات والمارقون من المسيحيّين الهراطقة والشيوعيّون، هم [٤٣٨] جميعا ضحايا جبهةٍ هي في المقام الأوّل، جبهةٌ داخليّة تظهر أثناء فتراتِ ضغط فُصاميّ شديدٍ تبحث فيها كاملُ «اللاعقلانيّة الاجتماعيّة» للأخلاق المتناقضة عن مخرج.

وبالإضافة إلى تأطير كلبيّة الأسياد المسيحيّين وحصرها في الحروب الصليبيّة، أظهرت القرون الوسطى مخرجا آخرَ للتوتّر: إذ أنشئت دائرةُ تملّقٍ شبه مُدَنْيَنة حيث كان بإمكان المرء أن يمارس بوعي أكثر حرّية، الأخلاق الأرستقراطيّة والعسكريّة. لقد كانت الملحمة الباكرة للملك أرثر تحيا من القوّة الدافعة لهذا الاكتشاف. وكانت قصص الفروسيّة من مثل «أغاني الفخر والملاحم والمآثر» فضّلت بوضوح أخلاق البطوليّة على الأخلاق المسيحيّة. ذلك أنّ الفروسيّة كانت قد ابتعدت ببضع خطوات عن «قيود وضوابط» الأوامر المسيحيّة في المحبة والسلم، من حيث انساقت إلى تمجيد مُدَنْيَن وأصيل للقدرة على اسْتعمال السلاح، ولمناخ الأعياد المرحة والإيروسيّة المهذَّبة، من دون الانهمام بما كان يقوله القساوسة والرهبان في هذا الشأن؛ مبارزاتُ فروسيّة ومسابقاتٌ وصيد وقنصٌ ومآدب ومغامراتُ عشق. وكان لنزعة المتعانيّة الأرستقراطيّة وزنٌ معتبرٌ إلى حدود القرن التاسع عشر، حمايةً لبهجة الحياة المدنْينةِ ضدّ الهالة المازوشيّة للأديرة المسيحيّة. آنذاك، كان يُعتبر جَسورا ذا شنآنٍ مَن يقتل أكبر عدد من الخصوم ويفوز بأجمل امرأة. حتّى نيتشه في

مضادّته للمسيحيّة وتقريظه «للحيوان الأشقر» وللطبائع القويّة، كان لا يزال يضع نصب عينيْه، ذلك الرهط من الأرستقراطيّين المشاكسين الميّالين إلى الحياة الذين صاروا فيما بعد داخلين في الجنود المرتزقة،- ذلك النوعَ من البشر الذي يفعل ما يحلو له ويأخذ ما يرغب فيه، ويمكن أن يكون مطبوعا بوحشيّة «رائعة». لكنّ الفروسيّة المحدَثة الملطَّفة لم تحقّق إلاّ تحريرا وهميّا من الأخلاق المسيحيّة. وبالطبع، الفرسان النبلاء من مثل أرثر، هم أيضا وبكيفيّة أسمى، فرسان مسيحيّون؛ وهذا ظاهرٌ للعيان عند بارسيفال. [٤٣٩] مع ميثةِ الفارس الباحث عن الكأس المقدسة، أدخِلت مسحنةُ العسكر في دوائر المجاز والاستعارة والرمزيّة، لتجرَّدَ في نهاية المطاف، من واقعيّتها الفعليّة ضمن صوفيّة فروسيّة محضٍ تعطي للصراع أبعادا روحيّة. وأثناء العصر المتأخر للبورغونديين كانت ثقافة الفروسية تشبه أدبا معيشا.

في الضبابيّة الرمزيّة لإيديولوجيّات الامبراطوريّة والفروسيّة والدولة المنصَّرة في العصر الوسيط المتأخّر، إيديولوجيّاتٍ كانت تحلّق فوق الحرب الدائمة للسلطات الإقطاعيّة، وللمدن والكنائس والدول الأوروبيّة، كان تعيّن أن تنتج نظريّةُ مكيافيل أثرا من قبيل العاصفة المطهِّرة. كان كتاب **الأمير** لمكيافيل يُقرأ دائما وبخاصّة في عصر البرجوازية، باعتباره الوصيّة الكبرى لتقنيةٍ كلبيّة في السلطة. وقد طُعن عليه أخلاقيًّا من حيث هو بمثابة وحيٍ لا يُتعدّى منزَّلٍ في الفظاظة السياسيّة. فالقتل الذي يحرمه الدين تحريما جازما، يؤمَر به هنا على وجه صريح باعتباره وسيلة سياسيّة. وبالطبع، الذين استعملوا هذه الوسيلة على مرّ التاريخ، هم كثرة لا تعدّ ولا تُحصى. وليس في هذا تكمن جدّةُ مذهب مكيافيل. لكنْ، أن يتقدّم

أحد الناس ويقول هذا الرأي جهارا ويدعو إليه، فهذا ما يخلق مستوى أخلاقيّا جديدا، لا يمكن بعامّةٍ، أن يتدوال فيه على نحو وجيهٍ، إلاّ من زاوية مفهوم الكلبّية. ذلك أنّ وعي الأسياد يستعدّ لجولة أخرى جديدة، ومن ثمّ يتحقّق من مدّخراته ومخزونه. وبالتالي يكاد أن يكون محتوما أنْ يقول أحدُهم ذلك بلا لبس وبوقاحة ومن دون كبتٍ وبصريح العبارة، إلخ. إذ في الأساس وإلى غاية أيّام الناس هذه، يجري القول مجرى السهمِ الفاضح أكثر من الأفعال المعبَّر عنها.

تفترض الـ«لاأخلاقيّة» السياسيّة لماكيافيل التقليد الحربيّ اللامتناهيَ وشواشَ الطوائف الإقطاعيّة في القرن الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر. [٤٤٠] بصفته مؤرّخا، يرى مكيافيل أنّ ما تبقّى من خيوط المشروعيّة قد مزِّق وطُرِحَ من العباءة الجميلة للدولة المسيحيّة، مُذْ لم يعدْ أيُّ سيّد من الأسياد قادرا ولو في الظاهر، على إنجاز المهامّ الأكثر إبتدائيّةً لدولةٍ على حال من الفوضى المستمرّة لقوى صغرى متناحرة، - أعني الحفاظ على الأمن، وضمان الحقوق، وحماية الحياة. هنا تنْفرض فكرةُ سلطة مركزيّة سيكون بمقدورها أن تضع حدّا لشواش القوى الجزئيّة، وأن تجعل ممكنةً من جديدٍ حياةَ الدولة والحياةَ المدنيّة. أمّا الأمير المثالّي لهذه السلطة المركزيّة المتخيَّلة التي لا توجد بعدُ في أيمّا مكان، فسيتعيّن عليه من دون اعتبار ضغوطات الأخلاق المسيحيّة وتعقّدها، أنْ يتعلّم ممارسة السلطة على نحو جذريّ بوصفها قوّة فعّالًة للقانون والسلم والحماية ضمن مجال متجانس للدولة. إذ أنّ ماكيافيل يرى من المنظور السياسيّ ومن خلال كلبيّته، بوضوح أكثر مما تراه السلطات الإقطاعيّة والامبراطوريّة والبلديات المحليّة في نهاية القرون الوسطى

التي كانت تعيش يوما بيوم بوحشيّة متخفيّة تحت غطاء المسيحيّة. وتفرض نظرية الأمير الفلورانسيّ على رجل الدولة واجب الهيمنة غير المشروطة،- مما يقتضي على نحو آليّ، أنه يتوفّر على كلّ وسيلة متاحة. ومثل هذه التكنولوجيا الكلبيّة للسلطة لا تصدق إلاّ في وضعيّاتٍ يكون فيها الوعاء السياسيّ لبقاء الدولة قد قوِّض، وحيث تكون السلطة المركزيّة إن كانت لا تزال موجودة، قد سقطت إلى دور الكلب المثخن بالجراح تتلاعب به عصابة من أصحاب السلط الصغيرة المتوحّشة والمتعطّشة والمتمزّقة حدَّ الشواش. في مثل هذه الوضعيّة، يمكن أن تقول كلبيّةُ ماكيافيل الحقيقة؛ وللحظةٍ من تاريخ العالَم، يُسمع صوتُ فكرٍ وقح ومتسيّد يعثُر في صياغاته اللاأخلاقيّة، على ما هو صحيحٌ، ويمكنه أن يتحدّث لأجل المصلحة الأعمّ للحياة. والآكدُ أنّ [٤٤١] هذا الوعي الكلبيّ للسلطة هو تفكُّريًّا، منحرف انحرافا شديدا، ومتحرّر بكيفيّة خطيرة جدّا، من الكبت، حتّى أنّ المرء ليس بإمكانه أن يفهم ذلك الصوت لا من الأعلى ولا من الأسفل، لا بالعودة إلى أصحاب السلطان ولا إلى الشعب. لقد تولّد ضيقٌ بعينه حين وُصفت سيادة أميريّةٌ بأنّها تفعل «خيرا» بنفسها وبالأمّة كافّة، من حيث تجازفُ في ما أبعد من الخير والشرّ، بارتكاب أشنع الجرائم ضدّ الأفراد الأعيان.

يمكن أن نعتقد بأنّ فنّ سياسة الدول والأقاليم الاستبداديّة في أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان في الواقع تحقيقا لأفكار ماكيافيل مع إضافة قليل من حبّات الملح. وبالفعل، كانت الدولة ذاتُ الحكم المطلق تضع نفسها فوق القوى الصغرى المتنازعة، وفوق السيادات الإقليميّة، وبخاصّة فوق الأحزاب الدينيّة التي تتناحر في ما بينها في صراعات دموية. (في بادئ الأمر، كان

يسمّى بـ«السياسيّين» أولئك الذين يناورون بأساليب تكتيكية، ويظلّون على نحو نسبيٍّ من الحياد إزاء المعسكرات الدينية المتعادية.) لكن، ما إن استقرّت نسبيًّا الدول الاطلاقويّةُ هيمناتٍ جديدةً حتّى أخذت تظهر في ضباب من المداهنة الذاتيّة. إذ أنّها هي أيضا تعمل بكلّ ما أوتيت من وسائل، على حجب نواة عنفها في خطابة طنّانة حول الشرعيّة والحقّ الإلهيّ. لكنّ الإلحاح الشديد على الحقّ الإلهيّ لا يمكن أن يجعل الرعايا المنتقدين ينسون كليّا أنّ الأمر في الحقيقة يتعلّق أيضا هنا، بهيمنة حكمٍ يقوم على القتل والفتْك والقهر والقمع. ثمّ إنّه لم توجد أيّ دولة حديثة نجحت في إخفاء نواة عنفها وقمعها، كما تحلم بذلك يوطوبيا الشرعيّة. وأعظم مقاومة أولى ضدّ الدولة الحديثة (ذات الحكم المطلق) إنّما تولّدت عن طبقة النبلاء التي تحرّرت في وقت سابق، وعن طبقة مالكي الأراضي الأرستقراطيّين الذين [٤٤٢] كانوا يخافون أن تبتلعهم سيادة القصر،- وإذن نشأت المقاومة عن جماعة كانت هي أيضا متغطرسةً حدَّ أنها كانت قد أدركت بوضوح، غطرسة الحكم المركزيّ. وكان يمكن أن يُعتبر هذا على وجه التقريب، نجاحا لاإراديّا «وشعبيّا» لماكيافيل الذي فضح سرّا من أسرار الهيمنات الحديثة جميعا. فلا يمكن أن تُحذف اللاأخلاقيّةُ الكلبيّةُ للهيمنات بما هي غرض قائمٌ برأسه. ومذّاك، تعيش الدول في ضربٍ من الغبش الكلبيِّ، [٤٤٣] غبشًا مِن شبه شرعيّة وشبهِ تطاول. ذلك أنّ إفراطا نسبيّا في العنف والقمع والغصْب يُلازم حتّى الدول الأكثر انشغالا بالمشروعيّة والشرعيّة. وأيّا كانت رساخةُ الجَهد الذي تبذله دولةٌ مّا في إحلال السلم، لا بدّ أن تتبدّى منه الخفايا العسكريّة (إذ أنّ المحدثين يقولون كما القدامى: إذا أردت السلم، فاسْتعدّ للحرب). وخلال أفضل نظام



لورنزو ليونبيُونو، **أمثولة البخت**.
هذه السياسيّات المجازيّة تُظهر الاستبداد (السلطة) ومن حوله الغيرة والحماقة والحذر والجحود والتورية.

شرعي، تظهر باستمرار وقائعُ فجّة من مثل الامتيازات الطبقيّة، والمغالاة في استعمال السلطة، والتعسّف، واللامساواة؛ وخلف الأوهام القانونية في التبادل الحرّ للبضائع وحرّية عقد الشغل والتعديل الحرّ للأسعار تبرز القوى غيرُ المتكافئة وأشكالُ الابتزاز.

وفي ظلّ أسمى ضروب التواصل الاستطيقيّ الحرّة، لا نزال نسمع أصوات الألم الاجتماعيّ والفظاظة الثقافيّة (بهذا المعنى يجب أن نفهم عبارة فالتر بنيامين التي تؤكد أنّ كلّ شهادة على الحضارة هي في ذات الوقت شهادة على البربريّة).

منذ القرن الثامن عشر، كان المناخ السياسيّ لأوروبّا الوسطى مثقلا «بالأسرار المفضوحة». مذّاك كانت أسرار السلطة تفشى في شطر منها **خفْية**، داخل إطار خاصّ أو سرّي، وفي شطر آخر منها تذاع في شكلٍ عدوانيّة إشهاريّةٍ مفتوح. فالسلطة تبتغي مرّة أخرى أن تبرّر نفسها أمام الأخلاق. لقد دخل منذ وقت طويلٍ، في طيٍّ النسيان أصلُ الحكم المطلق و«شوكةِ الدولة» الذي كان يتأسّس على قدرة الأمير في التغلّب على الحروب الأهليّة والمذابح الدينيّة. أمّا النقد السياسيّ والأخلاقيّ في القرن الثامن عشر، فيقف في وجه «الاستبداد الإطلاقويّ»، وهو مفعَمٌ بيقينِ أنّه لو تولّى الحكمَ لمارس السلطةَ على نحو أخلاقيّ لا تشوبه شائبة. [٤٤٤] فها أنّ طبقة اجتماعيّةً جديدةً، البرجوازية، ترشّح نفسها لحيازة السلطة تحت اسم «الشعب» (والكومونات، والسواد الأعظم من الناس، إلخ). إذ أنّ الثورة الفرنسيّة في أثناء فترة قتل ملكها، قد حملت حكومة «الشعب» إلى قمّة النظام السياسيّ للدولة. لكن ما كان قد صنع الثورة بما هو «شعب» إنّما انتصبَ في الطور اللاحق، أرستقراطيّةً برجوازيّةً، وأرستقراطيّة ماليّةً وثقافيّةً، وأرستقراطيّةَ أعمال ومشاريع، كانت فضلا عن ذلك، قد اختلطت مئات المرّات من خلال التزاوج، مع أصيلي طبقة النبلاء الأقدمين. ولم ينقض وقت طويل قبل أن تخبرَ تناقضاتِ الحكمِ وتتكبّدَ الخسائرَ، هذه الطبقةُ الجديدة للأسياد التي كانت تسمّي نفسها شعباً وتستدعي مبدأ سيادة الشعب، لتستفيد

مشروعيّتها. إذ أنّ مَن يستدعي الشعب ويستند إليه إنّما يدعو الشعبَ ويناديه إلى الانشغال بالمؤامرات والمكايد التي تُحاك وتدبَّر خلف ظهره.

إذّاك، تتكرّر تناقضيّةُ الدولة المنصَّرةِ على صعيد تاريخيّ أعلى، في تناقضات الدولة البرجوازيّة التي تستند إلى سيادة الشعب وتجعل (أو تتظاهر بجعل) السلطات مشروطةً بالانتخابات العامّة. وبقدر ما لم تحقّق الدولة المسيحيّة في القرون الوسطى الأخلاق المسيحيّة في المحبّة والمصالحة والأخويّة الحرّة، لم تنجح الدول «البرجوازية» الحديثة في أن تدافع بصفة مقنعة عن مبادئها (الحرّية والمساواة والأخوّة والتعاون) أو حتّى عن مجرّد المصالح الحيويّة للطبقات الشعبيّة. وإذا درسنا أوضاع السكان القرويين في القرن التاسع عشر، وكذلك نموّ البروليتاريا الصناعيّة وازدياد الإفقار في عهد هيمنة البرجوازية [٤٤٥]، فضلا عن وضعيّة المرأة والخدم والأقليّات إلخ، فإنّه تجب معاينةُ أنّ الإحالةَ والاستناد إلى الشعب يقومان على مفهوم للشعبِ مشوّهٍ ومجتَزإ.

في هذا الموضع تغدو حركات اجتماعيّة ممكنة وضروريّة؛ إذ أنّها تطالب بأنّ ما يحدث باسم الشعب ينبغي أيضا أن يحدث بفعل الشعب ولصالحه؛ ومن يستدعي الشعب ويستند إليه مرجعيّةً، سيتعيّن عليه أيضا أن «يخدم الشعب»؛ وذلك بدْءا، بألاّ يقع توريطُ الشعب في تلك «الحروب القوميّة» المدمّرة التي اتّصف بها العصر الذي تحكم فيه الطبقات البرجوازية أو الإقطاعية-البرجوازية السائدة، باسم الشعب؛ وختاما بأن يُضمن للشعب نصيبٌ عادل من الثروة التي ينتجها بجهد عمله.

في هذا الصراع الدنيويّ للحركات الاشتراكيّة مع الدولة القوميّة،

ولنسمّها الدولة القوميّة «البرجوازية»[1]، حدث تغيُّران جديدان وتعقُّفان تفكّريان-سجاليّان للوعي السياسيّ سيطرا معا على الشطر الأعظم من القرن العشرين. وكلاهما من الأشكال المتأخّرة والمركَّبة للوعي الكلبيّ. أمّا الأوّل فهو ما نطلق عليه اسم **الفاشيّة**. وهذه قد انتهت بلا انزعاج نسبيّا، إلى الإشهار بتوخّي سياسة العنف المحض. إذ أنّها تخلّت نهائيًّا وبطريقة كلبيّة، عن البحث عن مشروعيّة، من حيث أعلنت جهارا أنّ العنف الوحشيَّ و«الأنانية المقدّسة» هما ضرورة سياسيّة وقانونٌ تاريخيّ-بيولوجيّ. هكذا اعتبر معاصرو هتلر بأنه من بين غيرها من الصفات، «أعظم خطيب» لأنّه أخذ يقول بالنبرة الواضحة التي للواقعيّة «العارية»، [٤٤٦] ما لم يعد الوجدان الألمانيُّ منذ زمن طويل، يستسيغُه وكان يريد محوَه وإسقاطَه بالتمام في سياق تصوّراته النرجسيّة والعنيفة للنظام: برلمانيّة فيْمار المخيّبة للآمال، ومعاهدة فرساي المذلّة إلخ، وبخاصّة «المجرمون» والمزعجون- من شيوعيّين واشتراكيّين ونقابيّين وفوضويّين وفنّانين محدَثين وغجريّين ومثليّين، وعلى رأسهم جميعا، اليهود الذين كان يجب عليهم أن يدفعوا الثمن غاليا من حيث هم أعداء ألدّاء وشكلُ إسقاطٍ كونيّ. لماذا اليهود تحديدا؟ وما معنى كلّ هذا الحقد البغيض والفظيع؟ لقد أراد الفاشيّون عن طريق الإبادة الجماعيّة، أن يكسروا المرآة التي كان الشعب اليهوديُّ يرفعها من حيث مجرّدُ وجودُه، في وجه العجرفة الفاشيّة. ذلك أنّ الفاشيَّ المنتصبَ في وضعه البطوليّ كان ينبغي أن يشعر بألاّ أحدَ يراه على حقيقته، وبخاصّةٍ اليهود الذين بمقتضى آلام

---

(١) عندما نعتبر حالات معزولة فإنّنا ندرك الطابع الإشكاليّ لهذه التنميطات الفضفاضة؛ ومثاله أنّه قبل سنة ١٩١٨، ما زلنا لا نستطيع أن ننعت من دون تحفّظ، الدولة الألمانيّة بالبرجوازية إذا أخذنا في الحُسبان ما لها مكوّنا إقطاعيّا، إلخ...

السنين المتطاولة التي صارت لهم تقليدا، يكاد أنْ يكون حصُل لديهم بالطبع، موقفٌ ساخرٌ من كلّ هيمنة. كان على الزعماء الفاشيّين الألمان أن يحسّوا بأنّ رايْشَهم المتعجرفَ الضاربَ في القِدم لن يستطيع البتّة أن يعتدّ بنفسه، طالما أنّهم في ركنٍ من وعيهم، يتذكّرون أنّ دعواهم في السلطة لم تكُ سوى وضعٍ متكلَّف. وقد احتلّ «اليهود» عندهم منزلةَ مَن يذكّر بذلك. ومن ثمّ، تفضح مضادّةُ الساميّة اندحارًا بعينه لإرادة القوّة الفاشيّة؛ حتّى أنّ هذه القوّة لن تكون البتّة ذات جهد سيكفي للتغلّب على 'لا' النفي اليهوديّةِ-الكونيقيّة التي تعارضها. لقد صارت عبارةُ «اليهوديّ **الوقح**» شعارَ الفاشيّة، وكلمةَ السرّ بين صفوفها، والأمرَ عندها بالتقتيل والتنكيل. إذ أنّه كان يردُ دوما من إرث المقاومة اليهوديّة المحدثَة، حتى وإن كان قد خضع وتعرّض للتكييف، نفيٌ شديدٌ لعجرفة السلطة يتغلغل في مركز الوعي الفاشيّ، حتّى أنّ الفاشيّين الألمان إذْ قرّروا أن يؤسّسوا عظمتهم، [٤٤٧] بنوا معسكرات الإبادة لتصفيةِ ما كان يقف عائقا في وجه كبريائهم وغطرستهم. أوَ لم يكن هذا الشعب يحيا مع المعرفة الحزينة بأنّ جميع رسُل الخلاص كانوا منذ عهد بعيد، كذّابين أفّاكين؟ كيف كان بمقدور المخلِّص الألمانيّ في الملجأ الليليّ النمساويّ، الذي كان يحتفل بالعيد مثلما احتفل بارباروس عند عودته من جبل كيفهُويزرْ، أن يعتقد في مهمّته الخاصة، طالما أنّه كان ينظر إلى نفسه بشموخ من فوق الأكتاف، بعينيْ «اليهوديّ الشرّير» الذي «يفسد كلَّ شيء»؟ ولا إرادةَ قوّة تتحمّل سخريةَ الإرادة، ولا سيّما إرادة قوّة البقاء تلك[1].

---

(١) حاشية: لقد شرعت في تحرير هذه الأفكار حول الكلبيّة من دون أن أعلم في تلك اللحظة أنني سوف أحوّلها إلى نقد للعقل الكلبيّ، بعيْد اطّلاعي على مقابلة عقدتها اليهودية المختصّة في الفلسفة وعلم السياسة حنّة أرندت منذ

ومن غير المقبول على وجه التأكيد، أن نصف بكلّ سذاجة، الدولة الفاشيّة في القرن العشرين بكونها الممثّل الأنموذجيَّ للدولة الحديثة «البرجوازية» التي تقوم على سيادة الشعب. غير أنّ الفاشيّة تطوّر إمكانا من الإمكانات الكامنة للدولة الشعبيّة «البرجوازية». إذ أنّ مضادّتها المسعورة للاشتراكيّة تبيّن بوضوح أنّه يوجد في الفاشيّة ظاهرة سياسيّة لإبطال الكبْت، أعني [٤٤٨] ردّ فعل دفاعيّا لكلبيّة الأسياد ضدّ المطلب الاشتراكيّ الوقح في أن يُعطَى للشعب ما وُعد به وما يعود إليه. فلا ريب أنّ الفاشيّة تريد هي أيضا «كّل شيء لأجل الشعب»، ولكنّها قبل ذلك تختلق مفهوما زائفا عن الشعب-، أعني الشعب المتراصّ كتلةً منسجمةً تخضع إلى إرادة واحدة («شعب واحد، ورايش واحد وزعيم واحد»)[1]. على هذا النحو تُطردُ الإيديولوجيا اللبيراليّة. حرّيات خاصّة؟ إرادة فرديّة؟ عَنَتٌ فرديّ؟ إنّه هراء! محض هراءٍ يُزعج بقدر ما يظهر من «الأسفل». فالفاشيّة تفعّل

سنوات خلت، مع غونتر غاوْسْ، وأعيدت إذاعتها في سنة ١٩٨٠ عقب السنة الخامسة من موتها. إنّها لحظة رائعة من الحوار الفلسفيّ أمام الجمهور، ومثال نادر للذكاء على شاشة التلفزيون، حوارا بلغ ذروتَه عندما تحدّثت حنّة أرندت عن نشاطها أثناء محاكمة أيخمان قاتل الملايين من اليهود، التي جرت في القدس. ويحسن أن يسمع الإنسان هذه المرأة وهي تؤكد أنها عند فحص آلاف الصفحات من محضر المحاكمة والاستنطاقات، كانت كثيرا ما تنفجر ضاحكة بسبب الحماقات المضحكة التي مارست أثرَها على حياة وموت كثير من النفوس البشرية. كان للاعتراف الواعي لحنّة أرندت، شيء مّا من الطيش والكونيقيّة بالدلالة الدقيقة لهذا اللفظ، ينكشف بعد انقضاء الاستغراب في بادئ الأمر، بما هو تعبير يحرّر الحقيقة ويثبت سيادتَها. وفضلا عن ذلك، حين لاحظت حنّة أرنت أيضا إنّ المنفى كان بالنسبة إليها مستساغا لأنّ الفترة كانت تتعلّق بمرحلة الشباب، وإنّ للارتجال في اللايقين سحرَه، ما كنت إلا لأنفجرُ أنا أيضا، ضحكا، وبهذه الضحكة أخذَ «الهو» [عندي] يصنّف هذا الكتاب.

(١) ونصادف الاحتيال كذلك في الديمقراطيّات الشعبيّة.

الميل الشديد للدولة «البرجوازيّة» إلى أن تفرض بواسطة «الإرادة اللازمة»، «المصلحة العامّة» وقد حُدّدت **جزئيًّا**، ضدّ الأفراد الأعيان؛ وفي ذلك، إنّما تتميّز بعنفها الوحشيّ الذي بلا هوادة. لذا، والحال أنّ الفاشيّة كانت تتأهّب لتصبح سلطة الدولة، كان يمكن أن يخطر ببال بعض الناس غير الفاشيّين من ذوي الشنآن ولهم سهمٌ في حياة الدولة (في الاقتصاد، وفي البرلمان)، أن يدعموا الفاشيّين ظانّيين أنّ هؤلاء ربّما كانوا المكنسة الجديدة التي بها كان يمكن حقًّا أن تكنس المصالح «الفردية» المزعجة (البروليتاريا). هل كان الناس بالفعل، كلبيّين بالقدر الكافي حتّى يعتقدوا بأنّهم يستطيعون أن يشتروا هتلر وحزبه العنيف والكلبيّ؟ (لقد كان أحدهم، وهو ثيسِّنْ، كتبَ بالفعل مذكّراته تحت عنوان **لقد اشتريت هتلر**.)[1] إنّ الدولة الفاشيّة في اختلاطها الخانق برأس المال والإيديولوجيا القوميّة، وبالمثاليّات وأشكال العنف والوحشيّة، تستحقّ محمولا فلسفيًا فريدا: كلبيّةُ الكلبيّة.

[٤٤٩] أمّا المعقد الثاني للوعي السياسيّ المحدَث فقد نتج في أثناء التاريخ الحديث لروسيا. إذ يبدو أنّ النزعة النضاليّة والمتطرّفة للحركات الاشتراكية تنزع إلى أن تتطوّر بالتناسب مع مستوى القمع في بلد من البلدان. كلما أمكن أن تصبح الحركة العماليّة أقوى ما تكون في أوروبا وبخاصّة في ألمانيا - وهو ما يتطابق مع النموّ الحقيقيّ للبروليتاريا ضمن مسار التصنيع، كان سلوكها السياسيّ في مجمله، معتدلا («برجوازيّا»)، وكانت تضع ثقتها في انتصار متدرّج على الخصوم وقوى الدولة الما بعد الإقطاعيّة والبرجوازية. لكن

---

(١) لقد قرّرت أن أدرج كلبيّةَ المال ضمن الكلبيّات الثانوية. ذلك أنّ كلبيّة التبادل التي ستُعالَج في الفصل ب. III، تبدو لي على أنّها تبدٍّ لإكراهات السلطة.

عكسيًّا، كلّما كانت سلطةٌ مّا استبداديّةٌ وإقطاعيّةٌ بالفعل أكثرَ قوّة ولا يمكن قهرها، كانت المعارضة «الاشتراكيّة» تواجهها على نحو أكثر تعصّبا. وبإمكان المرء أن يحاول التعبير عن ذلك كالتالي: كلّما كان بلدٌ مّا ناضجا لإدماج عناصر إشتراكيّة ضمن منظومته الاجتماعيّة (من نموّ مرتفع لقوى الإنتاج، وارتفاع درجة العناية بالأجراء ودرجة تنظيم المصالح «البروليتاريّة»)، كان زعماء الحركات العماليّة يترصّدون ساعتَهم. كانت قوّة المبدأ الديمقراطيّ-الاشتراكيّ وضعفُه يكمنان دائما في الصبر البراغماتيّ. وبعبارة أخرى، كلّما كان مجتمعٌ مًّا غيرَ ناضج[1] لاعْتماد النظام الاشتراكيّ (متفكَّرا فيه على أنّه ما بعد رأسماليّة)، كانت الاشتراكيّة الجذريّة تعرف كيف تتصدّر بنجاحٍ الحركاتِ التخريبيّة.

إذا كان من قوانين منطق الصراع أنّ [٤٥٠] الخصوم في النزاعات الطويلة يستوعب بعضهم بعضا حدَّ التماهي، فإنّ هذا القانون قد صدق في الصراع بين الشيوعيّين الروس وبين استبداديّة التسارْ. ذلك أنّ ما حدث في روسيا بين سنة ١٩١٧ ومؤتمر الحزب الشيوعيّ السوفياتيّ العشرين ينبغي أن نفهمه باعتباره وصيّةً كلبيّة ساخرةً للنظام التساريّ. فلقد أصبح لينين المنفّذ الرسميّ لوصيّة استبدادٍ قوّض على الأكثر في ممثّليه، وليس في إجراءاته ولا في بنياته الداخليّة. أمّا ستالين فقد رفع الاستبدادَ التقليديّ إلى مستوى تقنية القرن العشرين-، وبكيفيّة ستصفرّ لها وجوه كثيرة من أسرة

---

[1] على أنّ لفظيْ ناضج وغير ناضج لا يدخلان في أحكام القيمة، وإنّما في سلّم القياسات للشروط الموضوعيّة للاشتراكية. وإذا عرّفنا الاشتراكية باعتبارها تحريرا للإنتاجيّة الاجتماعيّة من القيود الرأسماليّة، فإنه يتعيّن في المقام الأوّل، خلق شروط لرأسماليّة متأخّرة يمكن «مجاوزتها».

رومانوف. وإذا كانت الدولة الروسيّة حقًّا منذ عهد التسار، أشبه شيء بقميص ضيّق لا يتّسع المجتمعَ، فإنّ دولة الحزب الشيوعيّ قد غدت بالفعل، قميصا جبريًّا خانقا. وإذا كانت في عهد التسار، جماعة صغيرة من المحظوظين بالامتيازات تمكّنت من جهاز السلطة، وحافظت تحت رقابته وبواسطة الرعب، على امبراطوريّة شاسعة، فإنّ جماعة صغيرة من الثوريّين المحترفين بعد ١٩١٧، قلبت «جالوت» وقد حملتها موجةُ السأم والنفور من الحرب والأحقاد التي كان الفلاّحون والبروليتاريا يكنّونها لـ«من هم في القمّة».

لكن، أوَ لم يكن ليو تروتسكي بما هو يهوديٌّ، وريثَ تقليد تليدٍ في المقاومة وفي إثبات الذات ضدّ كلّ سلطة متغطرسة؟ لقد تعيّن على تروتسكي أن يعيش في المنفى ويغتالَه رفيقٌ وصوليٌّ تحوّل بدوره إلى جالوت. أوَ لا تتفعّلُ في قتل ستالين لتروتسكي الإجابة الكلبيّةُ للهيمنة المتطاولة عينُها التي في الإبادة الجماعيّة الفاشيّة؟ في كلتا الحالتين، يتعلّق الأمر بانتقام السلطة المتطاولة من الذي تعلم أنّه لن يحترمها أبدا، بل الذي يصرخ دائما في وجه الغول: برْهن على مشروعيّتك وإلاّ ستُدحَر! في فكرة تروتسكي عن الثورة الدائمة يتخفّى شيء مّا من معرفة [٤٥١] أنّه يتعيّن على العنف السياسيّ أنْ يتبرّر من جديد في كلّ لحظة من لحظات ممارسته حتّى يتمايز عن الجريمة. لا بدّ أن تبرهن السلطة على أنّها قوّةُ سلم وقانون وحماية داخل إقليمها حتّى يصير ممكنا إفعامٌ جديدٌ لحياة مستقلّة. ومن ثمّ، فكرة الثورة الدائمة لا تدعو إلى الفوضى المستمرّة، بل هي رمزٌ للوعي اليهوديّ بأنّ كلّ مجرّد غطرسةٍ للدولة ستُهان وستدحَرُ، - حتّى ولو كان هذا من جهةٍ أنّ التذكير بجرائمها لن يزول أبدا طالما أنّها دولة قائمةٌ. وإذا كانت المقاومة الروسيّة لا تزال تعبّر عن نفسها حتّى اليوم في لغة

حقوق المسيحيّين وحقوق الإنسان، فلأن عمليّة التحرير **الذاتيّ** كانت قد توقّفت في روسيا حيث حدثت بين فبراير ١٩١٧ وثورة أكتوبر: عند المطالبة بحقوق الإنسان صياغةً عامّةً للحريّات البرجوازيّة. فالبلد الذي يريد أن يقفز فوق «المرحلة التحريريّة»، إنّما يسقطُ من جديد عند الانتقال من الاستبداد إلى الاشتراكية، في الاستبداد. لقد انقاد الشعب الروسيّ من نفسه ليتحوّل إلى أداةِ مستقبلٍ أبى أن يبدأ وليس يمكن البتّة بعد كلّ ما حدث، أن يُقبل على النحو الموعود به. فلقد ضحّى على مذابح الاستهلاك التي للأجيال البائدة، بحقوقه الحيويّة ومطالب اللحظة التي يمليها العقل،- في فعلِ مازوشيّةٍ أورثودوكسيّةٍ وفي عذاب المنسحق قلبُه النادمِ على ما فات. واستنفد قواه الحيويّة لهثا وراء جنون الغرب في مجالات الاستهلاك وتكنولوجيا التسلّح.

وفيما يخصّ جهاز الدولة الاشتراكية الراهنة، يؤكّد معظم الملاحظين بأنّه من المنظور الإيديولوجيّ، قد أفرغ في الأثناء، من كلّ محتوى. إذ أنّ كلَّ امرئ يشعر بالهوّة السحيقة [٤٥٢] التي تفصل بين التجارب اليوميّة والرطانة اللينينيّة التقليديّة، وبخاصّة عند أولئك الذين هم مضطرّون أن يتكلّموا تلك اللغة الخشبيّة نظرا لمواقعهم ومناصبهم. فالعالم ينقسم إلى بعدين منفصلين؛ وعلى المرء أن يتعامل في كلّما موضع، مع واقع فعليٍّ مقسَّم. أمّا الواقع فيبتدئ حيث تنتهي الدولة ومصطلحاتُها. ومن ثمّ، لم نعد ندرك بواسطة مفهوم «الكذب» المتداوَل، أحوال الشرق التي هي أحوال انتشار واقع فصاميّ. ذلك أنّ كل امرئ يعرف بأنّ العلاقة بين «الكلمات» و«الأشياء» قد هُوّشت، ولكن في غياب النقاشات العموميّة للرقابة، يستقرّ هذا التهويشُ باعتباره معياريّةً جديدة. ولذا لم يعد الناس

يعرّفون أنفسَهم بالنظر إلى القيم والمثل الاشتراكيّة، بل انطلاقا من غياب البديل والمخرجِ المعطى في الواقع، أي من «الاشتراكيّة» التي يتحمّلها المرء كما يتحمّل شرّا بجانبه الذي هو ولا ريب مشرقٌ ولكنّه مع الأسف، لا يعدو كونه خطابة. وإذا كانت الكلبيّة تبعا لأنموذج المفتّش الأعظم عند دوستيوفسكي يمكن أن تنقلب إلى تراجيديا، فههُنا تجمّد لفظ الاشتراكيّة رمزا للمأزق والإخفاق في حين أنّه في العالم بأسره ثمّة رسمٌ لأمل البشر في أن يصبحوا سادة حيواتهم الخاصّة. هذا ما يسم تهويشاً كلبيًّا للّغة له أبعاد تاريخيّة. إذ حتّى من الخارج، يتّضح للمرء أنّ سياسة القوى الاشتراكيّة المركزيّة لم تعد تحمل أيّ أملٍ اشتراكيّ. وبالاصطلاح الماركسيّ-اللينينيّ، تعتمد البلدان الشرقيّة سياسة هيمنة «عارية»، ويخشى المرء أن يضحك أو يكتفي بالصفير بين أسنانه، لأنّه لا يستطيع أن يعلم ما سيحدث، إذا أدرك القيصر العاري أنّه منذ أمد بعيد، يمشي في الشارع عاريا. [٤٥٣] ذلك أنّ ما هو مختلف لم يزل منذ وقت طويل، هو هو، ولكن ماذا سيحصل إذا ما ذاع هذا وانتشر بين الناس؟ وإذا كانت الغايةُ هي صونُ اختلاف وهميّ، فلماذا نبني أعظم قوّة عسكريّة في العالم؟

لو حاولنا أن نتصوّر ما كان سيقول ماكيافيل في نهاية القرن العشرين، بعد فحص معمّق للوضع السياسيّ، فمن المستلاح أنّه كان سيسدي نصيحة كلبيّةً للقوى العظمى بأن تعلن بصريح العبارة وبلا تحفّظ، عن إفلاس نظاميْها [شرقا وغربا]؛ أوّلا لتحفيز كلّ نظام منهما على التعاون مع النظام الآخر، وثانيا لحثّ مواطني النظاميْن المتعبِين من السياسة، على وثْبةٍ للدفاع عن الذات خلاّقةٍ، وثالثا لأنّ الإفلاسَ سيقع لا محالة. سيعاين ماكيافيل بروح وضعيٍّ بيّنٍ، أنّ

شطرا كبيرا مما يسمى بالمسائل السياسيّة حول سنة ٢٠٠٠ هي «مشاكل زائفة» تولّدت عن التعارض بين كتلتين تواجه إحداهما الأخرى لأنّ إحداهما حاولت أن تتهيكل منظومةً اجتماعيّة تفضي إلى مجاوزة الرأسماليّة من دون أن تحيط علما بها، في حين أنّ الأخرى هي رأسماليّة هشّة، قديمة، «منحطّة»، وغير قادرة على أن تجاوز ذاتها، لأنّ البيت «الاشتراكيّ» الذي كان يمكن أن ترحل إليه، قد وقع احتلاله. ومن ثمّ سيقول ماكيافيل بمكره المعهود، إنّ التنافس بين الشرق والغرب ليس تنافسا نتّاجا بين قوّتين بالمعنى الدارج، ولا هو منافسة كلاسيكيّة على الهيمنة، وإنّما هو صراع مجهَضٌ من نوع أكثرَ تركيبا. لقد صارت «الاشتراكيّة» العائق الأساسيَّ الذي يحول دون مرور الرأسماليّة إلى الاشتراكيّة؛ وفي ذات الوقت، الرأسماليّة الغربيّة وقد «دفع بها» إلى السير في هذا الطريق، هي العائق الرئيسيّ الذي [٤٥٤] يمنع المنظومات الشرقيّة من الانضمام إليها صراحة. وبالتالي، بينما تعيش بلدان الشرق على نحو نظاميّ، فوق مستواها وفوق وسائلها زاعمةً أنّها بلدان اشتراكية، يبقى الغربُ على نحو مطّرد، دونَ إمكاناته لأنّه يتعيّن عليه أن يصوغ أفكاره عن المستقبل على نحو دفاعيٍّ: أعني ألاّ يقبل بأيّ حال من الأحوال، **تلك** الاشتراكيّة **بالذات**، وهذا أمر يمكن فهمه، لأنّه ولا منظومةَ يمكن أنْ تتّخذ من جديد، هدفا ممّا كانت قد تجاوزتْه منذ وقت طويل. بالنسبة إلى الرأسماليّة، رأسماليّةُ دولةٍ مقنّعةٌ ومشلولة على الطراز الشرقيّ لن تكون فكرةً مستقبليّة.

وعليه، إذا أردنا أن نحلّ هذا الصراع، لا بدّ أن نفهم على وجه التحديد في المقام الأوّل، هذا النمط المفارق والفريد للصراع. لأجل ذلك سيصادق ماكيافيل على آراء زميله ماركس الذي ابتكر

العناصر الأولى لسجالٍ عامّ (تاريخيٍّ-سياسيّ)[1]. هذا السجال الماركسيّ العامّ يسمح لنا بتمييز صراعاتِ التنافس بين منظومات من نفس النوع، من الصراعات المشروطةِ تطوّريًّا بين منظومات من أنواع مختلفة تتمايز بعضها عن بعض بدرجة نموّها وتطوّرها. وهنا ينشأ الصراع بين منظومة أقلّ تطوّرا ومنظومة أكثر تطوّرا، وتكون هذه الأخيرة بالضرورة قد نشأت عن الأولى. **فكرانيًّا**، الصراع بين الرأسماليّة والاشتراكيّة ينتمي إلى هذا النمط الأخير. ولا يمكن من حيث المغزى المنطقيّ، أن يكون إلاّ صراعَ تجاوز حيث يقاوم القديمُ الجديدَ الذي يصدر عنه مع ذلك بالضرورة. ويصبح الجديد ضروريّا حين يكون القديم قد صار عائقا. هذا بالضبط ما يؤكّده [٤٥٥] لنا ماركس في خصوص طبعية الرأسماليّة المتطوّرة بالتمام: حالما تستكمل الرأسماليّةُ تطوّرَها تمسي هي نفسُها عائقا للإنتاجيّة الإنسانيّة التي جعلتها الرأسماليّةُ تتقدّم إلى ذلك الحين. وإذن يجب إلغاء هذا الحاجز: أي وجوب الاشتراكيّة. تريد الاشتراكية على جميع المستويات أن تحرّر الإنتاج الإنسانيّ من شروط الرأسماليّة، وبخاصّة من علاقات الملكيّة الرأسماليّة. والآن إذا عاينّا ما يمثُل اليوم على الصعيد السياسيّ العالميّ، صراعًا بين الرأسماليّة والاشتراكيّة، فإنّنا نرى على الفور، أنّ هذا ليس البتّة ما درسه ماركس صراعا بين القديم والجديد، بل هو بالأحرى صراعُ تنافسٍ بين امبراطوريّتين. وإذن لا شيء جديدا تحت الشمس؟ ذلك أنّ الجِدّة إنّما تنشأ عن انعطاف صراع التنافس هذا حول محوره السوسيولوجيّ والتاريخيّ.

---

(١) أنظر فصل «ما بعد السجال» في الباب المنطقيّ، حيث عملتُ على التمهيد لجدليّة عقليّة ضمن مفهوم السجال العامّ. وفي ذات الوقت، اقترحت نقدا للاستعمال الماركسيّ للجدليّة.

والمحاولة الماركسية لتوجيه التاريخ عن طريق التمييز الاجتماعيّ-الاقتصاديّ قد أفضت إلى تشويه تامّ للمنظوريّات التي تتعلّق بالمستقبل. ذلك أنّ دعوى السيطرة على تاريخ المنظومة، بدلا من تركها تأخذ مجراها الذي صار معلوما، قد أزاحتها عن طريقها بقدْر معتبر. إذ أنّ مستقبل الرأسماليّة، لن يسمّى بالفعل وإلى الأبد، رأسماليّة جديدة، بل ينبعث عنها وعن إنجازاتها شيء مَّا يأتي بعدها ويجاوزها، يرثها ثمّ يقذف بها إلى ما قبل التاريخ؛ وباختصار، الرأسماليّةُ تجعل من الممكن الارتفاعَ بها إلى ما بعد الرأسماليّة؛ وإذا سمّينا هذا اشتراكيّةً، فإنّه سيتوجّب تعريفُ ما يعنيه هذا بوضوح معيَّنٍ من كلّ الجوانب: بَعد-رأسماليّة تنتُج عن رأسماليّة بلغت نضجا مشبَعا.

على أنّه لا ينبغي الآن أن نحلم بأنّه يمكن [٤٥٦] أن «نستقوي على» مجرى التطوّر لمجرّد أنّنا تعرّفنا على تلك الأحوال والسياقات. بأيّ حقّ كان لينين يعتقد أو أراد أن يعتقد بأنّ روسيا ستقدّم حالة لتطبيق النظريّة الماركسية في التطوّر والثورة، هذا ما سيظلّ لغزا. ولا يكمن اللغز في الدوافع الثوريّة الصادقة عند لينين، بل يقوم في طريقة التطبيق التعسّفيّ لنظرية سياسيّة غربيّة على امبراطورية فلاحيّة شبه آسيوية لم تكد تدخل طورَ التصنيع. وأعتقد أنّه لا يمكن أن توجد إلاّ إجابة أخرى: كان ثمّة ههنا إرادةُ ثورةٍ مطلقةٌ تبحث لها عن نظريّة قابلة للتكييف تقريبيًّا؛ وحينما ظهر أنّ النظريّة غير قابلة للتكييف على النحو المنشود نظرا لغياب الشروط الموضوعيّة لتطبيقها، نشأت عن الإصرار على تطبيقها، ضرورةُ اعتماد التزوير وإعادة التأويل والتشويه. لقد أصبحت الماركسيّة بين يدي لينين نظريّة من شأنها التشريعُ لمحاولة إكراه الواقع الفعليِّ على التطوّر في الاتّجاه الذي

ستجتمع في سياقه فيما بعد، مفترضاتُ تطبيق نظريّة ماركس، أعني في اتّجاه علاقاتٍ رأسماليّة متأخّرة، وبالتالي علاقات رأسماليّة ناضجة للثورة. كيف ذلك؟ بواسطة الإكراه على التصنيع. ولا يزال الاتحاد السوفياتيّ يبحث إلى اليوم، عن أسباب الثورة الثانية لعام ١٩١٧. كان الاتّحاد السوفياتيّ يريد إن جازت العبارة، تقديم ضرورة ثورة اشتراكيّة «بعد حدوثها»، وإذا لم نجانب الصوابَ، هو في هذا الاتجّاه، سائرٌ في طريق قويم. ذلك أنّ علاقات الإنتاج لم تصبح في أيّ بلد من بلدان العالم كما صارت إليه في الاتّحاد السوفياتيّ وحسب صياغة ماركس، عقبةً أمام قوى الإنتاج. إذا كان هذا التنافرُ يشير إلى الصيغة العامّة لتوتّر ثوريّ، فإنّه يمثُل ههنا في شكل لافتٍ يضرَب به المثال.

[٤٥٧] ما هو في الوضع الراهن للعالم، صراعٌ ضمن المنظومة نفسها، إنّما يعرض على نحو باطلٍ، صراعا بين منظومتيْن. وهذا الصراع المتخارَج بين المنظومتين قد غدا في الوقت ذاته، القيْد الأساسيَّ لتحرير الإنتاجيّة الإنسانية[1]. ذلك أنّ ما يسْمى بصراع المنظومات إنّما حدث بين مخادعيْن مخدوعيْن. إذْ بواسطة سياسة تسلّح ذُهانيّةٍ، يُضطّر خصمان فعليّان في الظاهر أن يتمسّكا بفرْقٍ نظاميٍّ وهميّ تكلّس من جرّاء الانخداع ومخاتلةِ الذات. كذلك تَرى اشتراكيّةً لا تريد أن تكون رأسماليّة ورأسماليّةً لا تريد أن تكون اشتراكيّة تُشلّ إحداهما الأخرى. لا بل إنّ الصراع يواجهُ بين اشتراكيّة تمارس استغلالا أكثر من الرأسماليّة قصد صدِّها وبين

(١) وليست هذه مرافعة لصالح إيديولوجيا «إنتاجويّة». فالإنتاجيّة مفهومٌ ذو أبعاد متكثّرة. وفضلا عن ذلك، يفترض الوعي المحدَث بالإيكولوجيا السياسيّة، أنّ الإنتاجويّة قد بلغت ذروتَها.

رأسماليّةٍ هي أكثر اشتراكيّةً من الاشتراكيّة بغيةَ عرقلتها[1]. ومن ثمّ سيعاين ماكيافيل من منظور السجال الماركسيّ العامّ، أنّ صراعَ هيمنةٍ متخارجاً وزائفًا يطغى على صراع التطوّر والإنماء. عملاقان منتِجان يستهلكان حصصا ضخمة من ثروة ينتجها المجتمع، وغايتُهما في ذلك أن يعززّا عسكريّا، تقييدَ منظومةٍ هو في الأساس، متهافتٌ لا يمكن الدفاع عنه.

وكما قلنا آنفا، من المستلاح أنّ ماكيافيل سيطالب في نهاية القرن العشرين، بالإعلان على الملأ، عن إفلاس المنظومتيْن. وينبغي أن يسبق هذا الإعلانُ ما يُزعم أنّه نزع السلاح. ذلك أنّ ما يجعل المنظومتيْن تتسلّحان هو تحديدا تصوّرُ أنّهما متضادّتان بالجوهر، [٤٥٨] وأنّ كلّ واحدة منهما تنشد شيئا مختلفا كليًّا عما تنشد الأخرى، وأنّه يجب الدفاع عنه أيًّا كان الثمن. التهدئةُ بواسطة نزع السلاح-، هو ذا أيضا شكل من أشكال المخادعة الخطيرة التي ترى كلّ شيء مقلوبا. إذ أنّ التهدئة لا يمكن أن تصدر إلاّ من الداخل، انفراجا للتوتّر، أي **استبصارًا** لواقعةٍ أنّه لم يعد لدينا ما نخسر ما عدا الوهم المسلَّح في الفرْق بين المنظومتيْن، وهماً أصبح لا يُطاق.

ربّما كان ماكيافيل سيكتب من جديد، كتيّبا في فنّ الحكم، ليس تحت عنوان **الأمير** هذه المرّة، بل بعنوان **في الدولة الضعيفة**،- وستُجمع الأجيال اللاحقة مرّة أخرى على أنّ هذا الكتيّب فضيحة. لعلّ ماكيافيل لن يتجرّد كليًّا من إنسانويّته الفلورنسيّة، وسيضع مصنَّفا على شاكلة محاورة بين شريكين: داوود وجالوت؛ وقد يكون التالي موضعا مقتطَفا منها:

---

(١) الجدليّة بصفتها جدليّةَ عرقلةٍ وممانعة. هذه هي القاعدة الواقعيّة للجدليّة السلبيّة عند أدُرْنو.

«داوود: والآن يا جالوت، هل أنت دائما على استعداد، ودائما تعدّ للمعركة؟ أتمنّى أن تكون في أحسن حال لمبارزة جديدة.

جالوت: ما الذي دهاك يا داوود؟ أوَ لا ترى أنّني متوعّك شيئا مّا في هذا اليوم؟

داوود: كيف حدث هذا؟

جالوت: إنّها حكاية طويلة.

داوود: إني أحبّ الحكايات. وما رأيك إذا أردت لمبارزتنا أن تكون اليومَ على شاكلةِ مسابقة في قصّ الحكايات؟ وسيكون الرابح هو من يقصّ الحكاية الأغرب في الحمق شريطةَ أن تكون صادقة. هل تريد أن تبدأ؟

جالوت: إحمْ! كما تشاء. قصُّ حكاية بدلا من المعركة. ألا ما أغربها فكرة. لك ذلك. واترك لي قليلا من التفكير. - منذ وقت غير بعيد، وقع لي شيء ما انفكّ يحيّرني لدرجة أنّني لا أكاد أستريح منه.

إنّك تعلم أنّه بعد الحرب الكبرى، كنت هزمت العملاق [٤٥٩] كابوت، وأبدتُ جميع أنصاره وأتباعه. لقد كانت مأثرة عظيمة، لأنّهم كانوا عديدين، ولم يكن من السهل أن أتعقّب آثارهم جميعا. إذْ لمكرهم، كانوا مختبئين داخل صفوفنا. وفي نهاية الأمر، أعدت الاستقرار والنظام والهدوء، وكلّ شيء يبدو قد غدا على ما يُرام. وذات يوم، التقيتُ عملاقا، وما إن رآني حتّى صرخ في وجهي: «أنت كابوت، سأهزمك وأنتصر عليك!» فأخذ يتسلّح على نحو مرعب. وعبثا حاولت أن أوضّح له أنّني لم أكن كابوت، لأنّني كنت قد قتلته بيدي هاتين. إلاّ أنه لم يكن يريد أن يعرف شيئا من ذلك. وبلا انقطاع، جعل يراكم آلات الحرب الأكثر رعبا، ليتسلّح ضدّي، معتبرا إيّاي ذلك الكريه الممقوت كابوت. كان يتسلّح كالمسعور حتّى أنّني من جانبي لم أستطع أن أفعل شيئا، إلاّ أن أتسلّح، وأضاعف تسليح نفسي. إذْ لا شيء ممّا قلته تمكّن من أن يقنعه بأنّني لست كابوت. فما أثناه شيء من ذلك. كان كلّ واحد منّا مقتنعا بأنّ كابوت

كان مرعبا وكان ينبغي الانتصار عليه، ولكنّي لم أستطع أن أجعله يفهم بأنّي لست كابوت. وبالفعل، أصبحت مع انقضاء الوقت، أقلَّ يقينا من أنّني قتلتُ في ذلك العهد، كابوت الحقيقيّ. فلربّما لم يكن البتّةَ مَن كنت قتلتُ، كابوت، بل ربّما يكون كابوت هذا الآخرُ الماثلُ أمامي والذي كان يعتدي عليّ ويعمل على أن يُجنَّ جنوني إذْ يؤكّد بأنّي أنا هو كابوت. لكنّي لن أتركه يخدعني. فأنا على بيّنة من أمري. كان كلّ واحد يتجسّس على الآخر ليلا ونهارا، وكانت سفننا دائما تمخر عباب البحار بدون انقطاع، وكان طيّارونا يحلّقون دائما في السماء لكي يستطيعوا استباق الضربة إذا تحرّك الآخر. لست أدري من هو، وأؤكّد من جانبي أنّه يخلط بيني وبين آخرَ، وأنّه ربّما يفعل هذا عن قصد. إلا أنّ ما أنا متأكّد منه في كلّ الأحوال، هو أنّنا نتسلّح، ولم نزل نتسلّح كلّ واحد منّا ضدّ الآخر.

داوود: لكن هذه قصة كريهة فظيعة! ويتعيّن أن أجهد نفسي أكثرَ لأعثر على قصّة أغرب منها في الحمق. وهل تتمسّك بأنها ما زالت تصدُق؟

جالوت: على القطع. وكنت أوّد لو كانت مختلَقة. وإني متأكّد لو كانت كذلك، أنّ الأمور لن تكون أسوأ. فأنا أتقيّأ بسبب كلّ هذه الأسلحة، ولم أعد أستطيع أن أتحرّك بالفعل لما يوجد هنا من القوات والعربات المدرّعة والاتصالات الكهربائية المتشابكة التي يمكن أن تشعل القنابل إذا لامستها.

داوود: تعسا لك! إذن، أنت لم تعد تستطيع حتّى أن تحارب فعليًّا. ووارِدٌ أنّك ستفجّر نفسك، لمَ لم تقل لي هذا الأمر منذ البداية؟ [٤٦٠] فلقد كنت سأنازلك الآن كما كنت أفعل من قبل حين كنتَ لا تزال خصما حقيقيًا.

جالوت: فيما مضى، كنت سأصفعك وألقّنك درسًا بسبب هذا الكلام البذيء. ولكن أيّا كان الحال، أنت على صواب. لم أعد البتّةَ أصلُح خصما. ولكي أصدقك القولَ، أنا في شقاءٍ لدرجة أني لم أعد

أدري كيف أستمرّ. فكوابيس كلّ ليلة تُنهك وتُعيي، ولا شيء غير القنابل، وتفجير الألغام، والجثث الممزقة، ونوبات الاختناق.

داوود: أوَ مع مثل هذا الرهط كنتُ أريد النزال؟ إنّك لست عملاقا، بل حالة مرضيّة. هل فرغت من حكايتك؟

جالوت: إني لم أكمل ولم أنه تماما. وبما أنّنا نتحدث في الموضوع، فإنه يجب أن تسمع عنه كل شيء. في هذه الأيام الأخيرة أصابني الكابوس الذي أصبح ينتابني. حلمت بأنّني فأرة تريد أن تموت، لأنّ الحياة قد أمست بالنسبة إليها شاقّة. وأخذتُ أبحث عن قطّة تقدّم لي هذه الخدمة. أقف أمام القطّة، وأحاول أن أجعلها تهتمّ بي، إلاّ أنها لم تبد أدنى حركة من جانبها. فقلت لها: «إنك مخطئة. وأنا لا زلت صغيرة. وحتى هذه اللحظة كنت أتناول غذائي كاملا». لكنّ القطّة (بما هي حيوان ضجِر) تجيب بكلّ بساطة: «ولكنني أيضا أتناول غذائي شهيّا كاملا. فلمَ سأبذل هذا الجهد؟ ولن يكون هذا الأمر عاديّا.» وبشقّ الأنفس توصّلت إلى أن أقنع القطّة. فقالت لي: «أريد أن أقدّم لكِ هذه الخدمة، فضعي رأسك في شدقي، وانتظري». فأنجزت ما قالت لي أن أفعل. ثم سألتُ: «هل يمكن أن يدوم هذا زمنا طويلا؟» فأجابتني القطة: «سيدوم إلى أن يحصل لأحدهم أن يطأ على ذيلي؛ عليّ أن أقوم بردّ فعل سريع. ولكن ينبغي ألا تقلقي، لأنني سأجعل ذيلي يتمطّط». فقلت في قرارة نفسي: «ذلك هو الموت المحقّق؛ رأسي في شدقها». جعلت القطة تمدّد ذيلها على الرصيف. أسمع خطى على الطريق، فاختلس نظرة. ولكن ماذا أرى؟ أرى اثنتي عشرة فتاة صغيرة عمياء من دار الأيتام 'البابا يوليوس فايزنهاوْس'، يُقبلن وهنّ يغنّين[1].

داوود: يا إلهي القدير!

---

(١) لقد أثار انتباهي كورت كرَيْلر إلى تاريخ الانتحار غير المباشر للفارة، ورُويت القصة في الفصل الأخير من رواية بوريس فيان **زبد الأيّام**، ١٩٤٦. ولقد عدّلت هذه القصّة حتّى تندرج ضمن قصّة جالوت.

جالوت: أستيقظ دوما في هذه اللحظة، مبلّلا بالعرق كما يمكنك أن تتخيّل ذلك.

داوود (منهمكا في التفكير): لقد قضي الأمر.

[٤٦١] جالوت: ماذا تعني؟

داوود: قد ربحتَ، لأنني لا أستطيع أن أعارضك بقصّة تشبه قصّتك. مريعٌ ما يُلمّ بك!

جالوت: هل هذا صحيح؟ فليكن. الانتصار في مباراة القصص يعني هو أيضا شيئا ما.

داوود: ولربما كان هذا آخر انتصار لك.

جالوت: من كان عظيما ذا شنآنٍ مثلي، غالبا ما سينتصر.

داوود: عظيم؟ ماذا يعني هذا؟»

٣. الكلبيّة الجنسانيّة

الحبُّ تمضيةُ وقتٍ آلتُها ما هو أسفل البطن.

إريش كيستنرْ، **فابيان**، ١٩٣١

أمارسه على يدي وأجلد عميرة، يا سيّدتي...

محاكاة لأغنية دارجة

المرأة كائن يلبس الثياب ويثرثر ويتعرّى.

فولتير

مسرحُ ظهور الكلبيّة الجنسانيّة وتقطّباتها إنّما ابتكرته الإيديولوجيات المثاليّة في الجنس التي تعزو إلى الجسم دورا منحطّا بالنسبة إلى «المشاعر العليا». كيف حصل بالتفصيل، هذا الفصل بين الجسم والنفس وبناءُ تراتبيّة، هذا ما سيكوّن بابا مركّبا في تاريخ

العادات والنفس. ونحن يجب علينا أن ننطلق من نتيجة هذا التاريخ، من ثنائيّة النفس والجسم واختلافهما، من الوجدان والتناسل، من الجنسانيّة والنسل، من الأعلى والأسفل- حتّى وإنْ كنّا نريد التسليم بأنّ هذه الثنائيات لا يجب أن تدلّ في كلّ المجالات، على تعارضات متعادية.

إحدى أقوى النظريّات الغربية في الحبّ، الأفلاطونيّة التي ما يزال لها (باتّصالها مع المسيحيّة) تأثيرٌ [٤٦٢] إلى أيّامنا هذه، تطرح أيضا مسألةَ أصلِ انقسام الجسم والنفس، والفصلِ بين الجنسين؛ ولما كان أفلاطون لا يريد أو لم يمكنه أن يفصّل القولَ في هذا الباب، فإنّه توخّى ضربا من الاقتضاب. إذْ حينما لا يريد المرء أن ينتج قصصا تاريخيّة طويلة، يستعين بأسطورة قصيرة تجمع الأساسيّ من الصور. لنستمع إلى حكاية الخنثى في محاورة **المأدبة** لأفلاطون:

في البداية، كما يقول أفلاطون، وهذا موجود في شعر أسطوريّ وضعه أرستوفان على لسان أحد ضيوفه، كان الإنسان كائنا كفيًّا بنفسه على الصعيد الجنسيّ، كائنا كاملا، خنثى يجمع سائر صفات الأنثى والذكر. كانت للإنسان في أصله أربعة أرجل وأربعة أذرع ووجهان، وكان مدوَّرا مثل كرَّةٍ، وكان يملك الأعضاء الجنسيّة للذكر والأنثى معا. وعلى هذا، فمن يا ترى سيستغرب من أنّ هذا الحيوان الخنثويّ كان معتدّا بنفسه بما له من فكرة خارقةٍ عن ذاته؟ غير أنّ الآلهة الحسودَ جعلت تفكّر في الطريقة التي بها يمكن أن تعاقب هذا الكائن الهجين. وبواسطة منشار، شقّ هذا الكائن الأصليّ إلى شطرين بشريّيْن. وسمّي نصف بالرجل والنصف الآخر بالأنثى، وكُتب على كلّ نصف أن يلهثَ بنفس منفطرة وراء النصف الآخر الذي فُصل عنه، حتّى يتبيّن لهما أنّ الجزء ليس هو الكلّ وأنّ

الإنسان ليس هو الإله. مذّاك، صار كلا نصفي الكائن البشريّ يبحثان عن مساعدة من الإيروس الذي بوسعه أن يوحّد الجزأين اللّذين ينتمي أحدهما إلى الآخر، ويعيد للبشر طبيعتهم الذاتيّة.

إنّها حكاية ساخرة لا يمكن أن نسيء فهمها إلاّ بكيفيّة واحدة، أعني متى وقع تأويلها على أنّها تعبّر عن السذاجة. ذلك أنّ حكاية الخنثويّة تشكّل في سلسلة الخطابات عن الإيروس [٤٦٣] المحطّة الشعريّة الساخرة، وإذن مجرّد لحظة أو طورٍ للحقيقة. لا بدّ أن يعبَّر **أيضا** عن الحقيقة بهذه الطريقة، ولكن ليس البتّة بهذه الطريقة **وحسب**. في المحاورة الأفلاطونيّة يحدث نوع من فكّ الشفرة الساخر المتبادل بين الشعر واللغة الفلسفيّة- ترجمة الحماس إلى حصافة والحصافة إلى حماس (وهو ما يصدق على كثير من الأساطير التركيبيّة، أي تلك الأساطير التي تنعكس في لغة عقلانيّة بديلة). لن نفهم بالتمام الكلبيّة الشعريّةَ لهذه القصّة إلاّ إذا تذكّرنا إلى أيّ حدّ كانت الحضارة الإغريقيّة أمْثَلت الجسمَ الإنسانيَّ ومجّدته. فالرّواي يقدّم لأصدقائه في أثناء المأدبة، مسخا هندوسيّا بثمانية أطراف ووجهيْن، نموذَجا أصليّا لشكل بشريٍّ تامّ، وفوق كلّ ذلك، مدوّرٍ مثل كُرَّةٍ، غيرِ قادرٍ على طور الوقوف الذي كان مع ذلك، يشغل كثيرا الإتيقا الجسميّة عند الإغريق. ومن المحال أن نتصوّر أيَّ شكل كان سيتّخذ في الألعاب الأولومبيّة.

ينكشف البعدُ التهكّميُّ في القصّة حالما نتبيّن أنّ الكمال يبدو على أنّه نقص، أعني نقصا في الجمال. لذلك تحمل قسوة الآلهة التي تشقّ إلى نصفين الغول الأصليَّ النرجسيّ، من جانبٍ الدلالة على العقاب، ومن جانب آخرَ منظوريّةً إبداعيّة. ذلك أنّه من الفصل بين الرجل والمرأة ينشأ في ذات الوقت وبسخرية إلهيّة، جمالُ

الجسم الإنسانيّ. وهذا الجمال وحده هو الذي يوجّه الشوق. وقبل أن يُقسم إلى اثنين، لا يستطيعُ بعدُ ذلك الكائن الذي في شكل الكرّة أن يخوض تجربة الحبّ، لأنّ الجمال لا يوجد فيه بعدُ، الجمالَ الذي يستحقّ عذاباتِ الشوق والهيام. لذلك لا يمكن لكمال فعليّ أن يغدو ممكنا في الوحدة الثانية التي تنشأ عن اتّحاد الطرفيْن المفصوليْن [٤٦٤]، وهو كمال ما يزال غائبا في الوحدة الأولى من جرّاء نقص الجمال. مذّاك، لا بدّ أن يشارك الإيروس، إله الرغبة في الاتّحاد وسكرة الجمال، في اللعبة، إذا ما تعيّنَ أن يحصل اتّحاد[١]. إنّه بعد الفصل فقط يمكن للأجسام الإنسانيّة أن تتعانق ويحتضن بعضها بعضا في رغبة ولذّة.

صورة غريبة: لنتصوّر حلقةً من الإغريق الحصيفين يتحدّثون بحماس عن الإيروس الذي يدفع الرجل والمرأة أحدهما إلى الآخر، ولا يقبلون في الآن ذاته، أن تكون المرأة موجودة في هذه الحلقة. في هذه المأدبة، على الملأ، في الأكاديميّة-، في كلّ مكان، يبقى الرجال فيما بينهم بنظريّاتهم الإيروسيّة. هل يوجدون بالفعل وحدهم؟ وهل يشعرون بأنّ جانب المرأة غير ممثَّل في حلقتهم؟ هل يشعرون بنقص النقيض المعارض وضروب الإثارة وموضوعات الحبّ وهدف الرغبة الجنسيّة الجامحة حينما يكونون فيما بينهم. لا يبدو أنّهم يشعرون بذلك. إذْ يبدو أنّهم يعتبرون أنفسهم في الظاهر، كمّلاً من الجانب الفكريّ كما من الجانب الجنسيّ. وباعتبارهم

---

(١) جدليّة الكمال: في الكامل لا يزال يوجد نقص؛ وإذن يجب المزايدةُ على كمال البداية بكمال الغاية -مرورا باضطراب أو تعكّر. هو ذا ما يكوّن شكلا أساسيّا لفنطاسيّات الحركة الجدليّة: ذروةٌ أولى «فُقدت» تُستعاد ارتقاءً إلى ذروة ثانية أعلى.

مجتمعَ رجال مغلقا، يتمّتعون بوعي جماعة كاملة يكمّل بعضهم بعضا، جماعة يمثُل فيها الذكر والأنثى، القاسي والليّن، مَن يعطي ومن يأخذ، إلخ. في حلقة الأصدقاء المثليّةِ توجد جميع القوى غير المتماثلة جنسيّا، وما يبدو على أنّه جماعة مثليّة ينطوي في حدّ ذاته على طيف واسع من تجارب الجنسيّة الثنائيّة. بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نتصوّر الاهتزاز الأفلاطونيّ الأصليّ. جوّ اهتزازيٌّ [٤٦٥] لإرادة الفهم يملأ الأكاديميّة، هيكلِ الصداقات الفطنة؛ والرغبة في الفهم إنّما تكتسب في وسطهم، النبرةَ الملوّنةَ نفسَها التي لرغبة المستهام، حتّى أنّ الفهم ذاته يمكن أن يُجرَّب ولها ووجْدًا يحوّل الأنا العاديّ إلى عنصر زائلٍ، لأنّ شيئا أعظم وأرقى وأشملَ يحلّ محلّه: أعني الحماسَ، اللحظة الإلهيّة الباطنيّة. على المرء أن يكون رأى رجال الجنوب يرقصون جماعات-، تلك الساعات الميمونة لجنسيّة ثنائيّة ساذجة وواضحة تتّحد فيها القوّة والعذوبة. ويفترَض أنّ هذا الوميض كان موجودا بين الشيخ والمريد، بريقًا تبسطُ معه نفسُ الشابّ أجنحتها إذْ تعاينُ حضور فكر الشيخ واحتدامَه وتستشعر انبساطَها ومستقبلَها، فتتعدّى نفسَها وتتعنّاها في بهاءِ مُقبِل- حاضرٍ يضمنه الشيخ بصفته كيانا تامّا. ومن ثمّ يعطي الهسيْل الإيروسيُّ للمدرسة أسلوبَها الذي لا نظير له. إذ أنّه يشكّل روح الحوارات التي تتخلّلها أقوالا وأقوالا مضادّةً، نعَمُ إثباتٍ جدليّة- إيروسيّةٍ بالنظر إلى سائر مواقف الوعي ومنقلَباته. بحركته المسرحيّة للآراء، يصبح الحوار نهرا يحرّر الوعي عن طريق أعجب وأقوى أشكال التسريح للأدمغة، من أجل تجربة التجارب، أعني تلك الشدّةَ المنتشية التي تلمع في قرارة النفس، حقيقةً وجمالا وطيبوبةً في آن.

أمّا المخاطر المتّصلة بمثل هذه النظريّة الأشدّ تحمّسا، في

الحبّ، فهي بيّنة. ذلك أنّها تبقى بما هي فلسفة في الصداقة، مرتبطةً بمناخِ دائرة أضيق [٤٦٦]، وستتبدّى بالضرورة عند كلّ انتقال إلى الكلّيّ، في جزء منها غيرَ مفهومة، وفي جزئها الآخر غير عقلانية، وفي جزء ثالثٍ ذاتَ أثر قمعيّ. ولا ريب أنّها بما هي إيروسيّةٌ مثاليّةٌ، لا بدّ أن تبدوَ بالنسبة إلى جميع أولئك الذين لا ينتمون إلى دائرة الأصدقاء، على أنّها حماسةٌ زورٌ. إذْ حين انفصلت الأفلاطونيّة عن مجال القوى الإيروسيّة للمدرسة، أخذت تفعل فعل الوعظِ الذي لروحانيّةٍ باهتة. مُذّاك، لم تزل محبّة الحكمة خنثيّةً لا جنس لها، ففقدت ما هو أسفل البطن ونواة طاقتها. ومنذ انحلال الأفلاطونيّة وقد صارت إلى مجرّد حرْفيّةٍ مثاليّةٍ، تشكو الفلسفة من اضطرابات جنسيّة، لتصبح في عصر انتشار المسيحيّة وتحت حماية اللاهوت، تنظيمَ مخصيّين. ومن ثم كانت الضربات المادّية المضادّة محتومة. وتمتلك من حيث توجّه هجْماتها، الصفةَ الكلبيّة. لكن، بما أنّ الرجال والنساء يخبرون دعاوى المثاليّة الذكورية على نحو مختلف، فإنّه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار إجابتين كونيقيّتين مختلفتين على احتقار المثاليّة للجسم. وبالفعل، توجد في ما يتعلّق بهما أمثلة ساطعة: ظهرت الكونيقيّةُ الجنسانيّة حينما كان ديوجين يشبع رغبته الجنسيّة أمام أعين الناس، كما الحال تماما حين تجعل بنات الهوى أو خادمات البيوت، الفلاسفةَ ذوي الحنكة والفطنة البالغتيْن يشعرون بقوى الأنثى.

١. ديوجين مُستمنيًا على مرأى من الناس: بهذا يبدأ بابٌ آخرُ لتاريخ الجنسانيّة. وفي هذا الطور الأوّل السعيد لحضارتنا، تُظهر الكونيقيّةُ القديمةُ أقوى مخالبها. وهذه المخالب هي في جزءٍ، المسؤولةُ على أنّ لفظ 'كونيقيّ' في الاستعمال المسيحيّ-المثاليّ،

يدلّ على امرئٍ لا شيء بالنسبة إليه يكون مقدّساً، ويصرّح بأنّه لم يعُد مستعدّا لأن يخجل من فعل أيّ شيء، وأنّه يجسّد «الشرّ» بابتسامة ساخرة. [٤٦٧] مَن يريد أن يدافع ههنا عن حبّ أسمى وعن شِرْكة الأنفس إلخ، إنّما يصطدم بموقف مضادٍّ راديكاليّ. إذ أنّ هذا الموقف يعلّم الاكتفاء الذاتيّ الجنسيّ إمكانيّةً أصيلةً للفرد. فليس للزوج وحده من حيث يقبَل به رسميّا، سانحةُ أن يُشبعَ سائر رغباته الجنسيّة، بل هي قائمةٌ كذلك للفرد المنعزل، للمستمني الذي يضحك في الساحة العموميّة بأثينا. على أنّ الاستمناء العامّيَّ هو إهانةٌ للعبة النفوس الأرستقراطيّة كما لعلاقات الحبّ التي يقع فيها الفردُ بمقتضى الجنسانيّة، تحت نير علاقة مّا. ذلك أنّ الكونيقيّة الجنسانية تعارض ذلك منذ البداية، بإشباع ذاتيّ مخلَّص من كلّ تحوّط وتحفّظ.

حالما يلتقي الكونيقيّ بأحدهم يريد أن يقنعه بأنّه ليس حيوانا، يُخرج ديوجين من تحت رِدائه، ذكرَه قائلا: وهذا، أ حيوانٌ هو أم لا؟ وبعامّة، ما اعتراضك على الحيوانات؟ وإذا تقدّم أحد الناس محاولا أن يُنسي البشرَ قاعدتَهم الحيوانيّة، فإنّه على الكونيقيّ أن يبرهن لخصمه بأنّ طريق اليد إلى الذكر هي حقًّا أقصر طريق. ألم يبلغ الإنسان بفضل وقوفه عموديّا، وضعا يجد فيه يديه بالضبط على مستوى عضوه التناسليّ؟ أوَ ليس الإنسان من المنظور الأنثربولوجيّ، هو الحيوان الذي يستمني؟ ثمّ إنّ وعيه بالاكتفاء الذاتيّ، ألا يمكن أن يكون صادرا أكثرَ ممّا يُفترض بعامّة، عن النتيجة التي أثرناها بصدد وضعه قائما؟ على أيّ حال، فإنّ ذوات الأربع قد نجت من هذا التعقيد التشريحيّ-الفلسفيّ. وبالفعل، يلازم الاستمناءُ حضارتَنا في العمقِ، «مسألةً» فلسفيّة أكثر منها أخلاقيّة. إذ أنّه يدلُّ في نظام

الليبيدو على ما يعنيه التفكّرُ الذاتيّ على صعيد نظام الفكر. وهو يلقي في ذات الوقت قنطرة [٤٦٨] تصل الكونيقيّة الذكوريّة بالكونيقيّة الأنثويّة، وبخاصّة تلك التي يمكن أن نعاينها في الحركات النسويّة الراهنة. هنا أيضا يصدُق الاستمناء وسيلةً تساعد على التحرّر؛ وهنا أيضا يُمدَح ويمارَس باعتباره حقًّا يؤخَذ بقدر اعتباره لذّةً لا ندين بها لأيّ أحد من الناس.

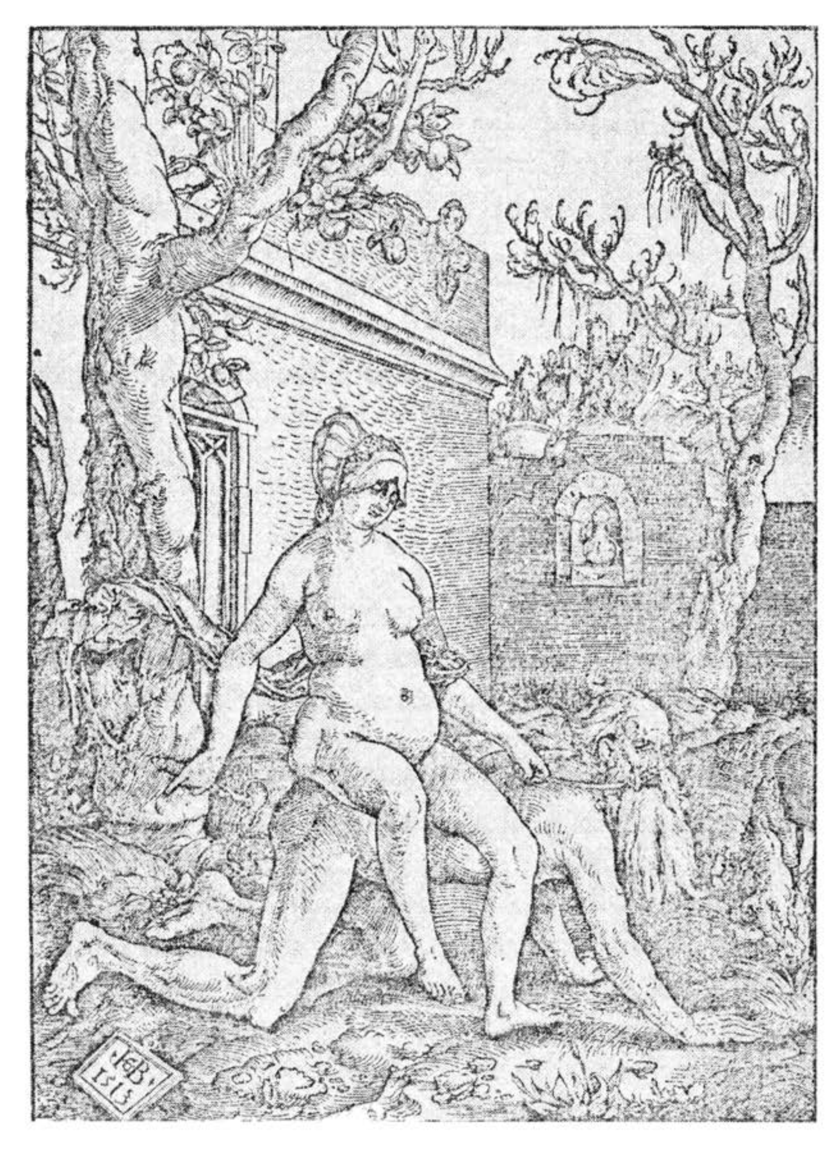
٢. إنّ الحديث عن النزعة الكونيقيّة النسويّة هو مسعى دقيق من المنظور المنهجيّ، لأنّه في ما يخصّ العصر القديم برمّته، لا يقدّم لنا «الوعي النسويّ» وثائق إلاّ على نحو غير مباشر، أي بواسطة التقاليد الذكوريّة. غير أنّه يمكن على الأقلّ أن نسائل أكثر من نادرة وردتنا، من المنظوريّة النسويّة-الكونيقيّة. وبالطبع، هذه النوادر هي حكايات تُروى في المقام الأوّل من منظوريّة ذكوريّة، تلقي في بادئ الأمر على معشر النساء، نظرةً كلبيّة للأسياد، حكاياتٍ تكون فيه المرأة إمّا بغيّا أو زوجة سليطةَ اللسان شرسة. غير أنّه يكفي في بعض الأحيان أن نحوّل قليلا زاوية النظر حتّى تُظهر لنا تلك النوادر دلالة مناصرة للمرأة. وبوجه عامّ، هي تعكس مشاهد نمطيّة لـ«صراعات القائمة بين الجنسين» التي ينتج عنها أنّ الرجل يجد نفسه في موقع الأضعف. وهذا يحدث له بخاصّةٍ في مجالين: التبعيّة الجنسيّة وتدبير المنزل.

المثال الأوّل على ذلك هو الفيلسوف الأعظم أرسطوطاليس في دور العاشق الولهان. إذ تروي إحدى النوادر أنّ فيلسوفنا وقع ذات مرّة في حبّ محظيّة من بنات الهوى كان اسمها فيلّيس أصيلة أثينا، وشغُف بها حتّى أنّه فقد معها كلّ إرادته، وخضع على نحو غير معقول، لنزواتها وأهوائها. فأمرت الباغية المشهورة المفكّرَ أن يتّخذ

وضع من يمشي على أربعة أمامها، ومن دون إرادته أطاعها، وقبِل أن يُسخر منه؛ [٤٦٩] فانبطح في خضوعٍ، أرضا وصار مطيّة لسيّدته. لقد خلّدَ فحوى هذه النادرة[١] هانس بالدونغ غرينْ سنة ١٥١٣ في فترة الأويْلنْشبيغل حسب نصّ **سرير أرسطوطاليس** لشاعر فرنسيّ في العصر الوسيط. الفيلسوف بلحيته البيضاء قد أخذ إذْ يلتفتُ بنظره إلى المشاهد، يمشي على أربع في حديقة مغلقة، في حين تظهر فيلّيس ببطنها المدوّر وبعجيزتها العريضة، ممتطية ظهره، وبيدها اليسرى لجام يشقّ فم المفكّر بجبهته العالية، وفي يدها اليمنى، تمسك بأناملها الرقيقة المتباعدة بلطفٍ، سوطا ناعما. والحال أنّ الفيلسوف المهان ينظر بإلحاح إلى المشاهد، تنظر فيلّيس أمامها مائلةً برأسها الذي يحملُ عقيصة من الطراز الألمانيّ العريق. كتفاها متدلّيان، وجسمها هو بقدر مّا، ضخمٌ سمين كئيب. - المغزى الكونيقيُّ لهذه القصّة هو كالتالي: يؤرجح الجمالُ سوطه فوق الحكمة، وينتصر الجسم على العقل؛ ويجعل الهوى الفكرَ طيّعا؛ وتنتصر المرأة العارية على ذكاء الذكر؛ ولا يستطيع الذهنُ أن يعارض بأيّما شيءٍ القوّة الإقناعيّة للأثداء والأعطاف. وبالطبع، تظهر هنا الكليشيهات الشائعة حول النساء، غير أنّ رأس الأمر لا يكمن فيها، بل في سانحةِ التلميح إلى **سطوة** المرأة وسلطانها. في الصورة التي رسمها هانس غرين، انتقلت لحظة التفكّر من الفيلسوف إلى بنت الهوى. ولا ريب أنّها ليست «إلاّ مومسا»، ومع ذلك، «لا ضيْر في أن تكون مومسا». ففي هذا تقتنص إمكان سيادتها. من يمتطي ظهر أرسطوطاليس، ربّما تكون امرأة خطيرة، [٤٧٠] إلاّ أنّها تبقى ولا

---

(١) وهذا الموضوع التاريخي لم يظهر فقط في التقليد الأوروبي، بل عولج كذلك في القصص الهندوسية، والبوذية.



هانس بالدونغ غرين، **الجمال يجلد بسوْطه الحكمة**. نقش على الخشب، ١٥١٣.

ريب، فوق كلّ احتقار. أن تريد فيلّيسُ أن تمتطي ظهر الرجل المحنّك الفطِن، فهذا يُفترض فيه من جانب أنّه يجري مجرى الإنذار له، ولكن [٤٧١] في الوقت ذاته، أن يسمح له بمعرفة ما تؤول إليه التجرُبة. أمّا هي فترى مقبلا من الأسفلِ وقد أمال التفكيرُ رأسها جانبا، ما يبدو على أنّه يخشاه؛ إذ أنّه تبيّن لها أنّ كلّ ذلك ليس إلاّ بداية، وأنّ أرسطوطاليس لن يكون أحمق إلى الأبد. فلا ريب أنّ الأمر قد بدأ معه بأن مشى على أربع، ولكنّه إذا كان كما يُقال، محنّكا فطنا إلى حدّ بعيد، فإنّ الأمر سينتهي به إلى أن ينقلب على ظهره.

كلّما كان الرجل أكثر فطنةً في مهنته، كان أكثر غُفلا وخبَلا في منزله؛ وكلّما كان محترما بين الناس، بدا مستحقَرا بين جدرانه الأربعة. هو ذا المغزى الذي يمكن أن يستفاد من قصّة سقراط وكزانْتيبْ، إذا قرأناها على سبيل المحاولة، من منظور النزعة الكونيقيّة النسائية. فهذا الفيلسوف لم يدخل التاريخ بمقتضى فنّه في طرح الأسئلة وسوْقِ حوارات ثاقبة وحسب، بل أيضا بمقتضى زواجه المرعب الذي جرى خبره على كّل لسان. مُذْ هيّأت له زوجته، على ما يحكى، منزلا جهنّميًّا على الأرض، لم تعُد كزانتيب مجرّدَ اسم علَم، بل صارت اسماً لرهط النساء المستبدّات المشاغبات. ولكن يكفي تغيير بسيط في زاوية النظر حتّى نرى العلاقة بين سقراط وكزانتيب على ضوء آخر؛ إذّاك وعكسيًّا، تبدو كزانتيب المرأة الشرّيرة على أنّها ضحيّة لضحّيتها الظاهرة، ويُتعرَّف إلى هذه بكيفيّة دالّةٍ، على أنّها المذنبة «الحقيقيّة». من منظورٍ راهنٍ، كلّ شيء يصبّ في صالح الدفاع عن كزانتيب ضدّ شهرتها القبيحة. وبالفعل يجب أن نتساءل كيف حصل أن تاه سقراط في مثل هذه الحياة الزوجيّة البائسة،

ويمكن أن يُطرح هذا السؤال في صيَغ متعدّدة. لو كانت كزانتيب دائما كما تروي أسطورةُ سقراط، [٤٧٢] لتعيّن علينا أن نُظهر قليلا من التفهّم بالنظر إلى فيلسوفنا العظيم، لأنّه كان سيكون عندئذ غُفلا أرعنَ بالقدر الكافي حتى يتزوّج تلك المرأة دون سواها. أم أنّه قد يكون فكّر نزولا عند سخريته، أنّ امرأة ذات مزاج قبيحٍ هي تحديدا، ما سيحتاج إليها المفكّر؟ لو كان منذ البداية، أدرك «طبيعتَها» وأخذها في الحسبان، لكان هذا دليلا على سلوك زوجيٍّ بائس، لأنّه سيكون من ثمّ، قد طلب من امرأةٍ أن تقضي عمرها كلَّه مع رجل قد يتحمّلها في أحسن الحالات، ولكنّه لا يقدّرها. ولنتفحّص الأمر من جانب آخرَ: لو كانت كزانتيب صارت عند الزواج بسقراط، إلى ما يُروى عنها، لظهر الفيلسوف في مظهر أشنعَ، لأنّه عندئذٍ سيكون هو نفسُه قد هيّأ من غير أن يحفَل بذلك، أسبابَ قُبحِ مزاج زوجته. كيفما قلّبنا الأمر، تقع أمزجةُ كزانتيب في كلّ الأحوال، على كاهل سقراط. وهذا إشكال فلسفيّ حقيقيّ: كيف لم يتوصّل المفكّر والمبتكرُ لفنّ السؤال إلى حلّ لغز المزاج السيّئ لكزانتيب؟ والبيّنُ أنّ المبتكر العظيم لفنّ توليد الحقيقة كان غير قادر على مساعدة امرأته الغضوب على أن تفتح فمها وتجد اللغة التي كان يمكن بها أن تعبّر عن الأسباب ومبرّرات سلوكها. ذلك أنّ فشل الفيلسوف غالبا ما لا يكمن في تقديم إجابات خاطئة، بل في إهماله أن يطرح أسئلة معيّنة- وفي رفضه أن يكون لشتّى التجارب الحقُّ في أن تصير «مشكلا» بعينه. كان ينبغي أن تكون تجاربه مع كزانتيب من هذا الجنس-، جنس بؤسٍ لا يستفيد ما يكفي من شرف المنزلة حتى يدخل دائرة الاحتكار الرجوليّ لما هو مستشكِل. فالفيلسوف يُخفق حين يتحمّل الشرّ الذي أحدثه بخطئه، باعتباره شرّا طبيعيّا؛ لا بل إنّ قدرته على

أن يتحمّله «بحكمة» هي في حدّ ذاتها [٤٧٣] فضيحة عقليّة وشطط في استعمال الحكمة لصالح العمى. ويبدو أنّ سوء الاستعمال هذا عند سقراط، قد تحوّل على نحو مباشر، إلى نقمة. حين لا يستطيع المفكّر أن يحجم عن مماهاة الإنسانيّة بالذكوريّة، يجد ردّ الفعل الواقعيُّ عبارته في جحيم زواج الفيلسوف. ولذلك أقدّر أنّ للقصص المذكورة في هذا المضمار، معنى كونيقيًّا أيضا. إذ أنّها تكشف عن السبب الحقيقيّ للعزوبة الفلسفيّة-الرهبانيّة في حضارتنا. فلا يكون ضربٌ من المثاليّة المهيمِنة ومن الفلسفة ومن النظريّة الكبرى ممكنا إلاّ متى تحاشى المرءُ بكيفيّة نظاميّةٍ، «ضربا آخرَ» من التجارب.

بقدر ما يصعب الحديث عن كلبيّة الدولة الأوروبيّة من دون معالجة الأخلاق المسيحيّة، يصعب الحديثُ في ثقافتنا، عن الكلبيّة الجنسانيّة من دون التطرّق إلى الممارسة المسيحيّة للجنسانيّة. ذلك أنّ الحركات والإشارات «الكلبيّة» الفظّةَ لا يمكن أن تنشأ إلاّ على قاعدة المثاليّة والقمع-، مثاليّة قمعيّة. وبما أنّ الأخلاقيّات الجنسيّة المسيحيّة قد قامت على كذْبات مصعَّدةٍ، فإنّ مضادّةَ ذلك بقول الحقّ تتّصف بعدوانيّة هي في شطر منها سخرية، وفي شطر آخرَ تجذيف وقذف. لو لم تكن الكنيسة الكاثوليكيّة أثبتت أنّ القديسة مريم كانت عذراء حين وضعت عيسى، ما كانت لتخطر ببال كثير من الناس يدفعهم الغضب الساخر، فكرةُ أن يزنوا شفهيّا بهذه العذراء التي من طراز غريب. بغيٌّ-قدّيسةٌ! أن تحمل بواسطة روح القدس وحده-، فهذا أمرٌ جلل! وبالطبع، يرغب المرءُ لو يعرف كيف يفعل روح القدس ذلك، وكيف تنجو الحمامة البيضاء، أشهر طير على الإطلاق، من هذا [٤٧٤] المأزق. أو لم تُروْحَن كثيرا؟ ألمْ تفعل ذلك في نهاية المطاف، بيدِ العناية الإلهيّة؟

يكفي قولا في هذا الغرض. إذ هذا الجنس من ضروب المزاح يتولّد عن الميثولوجيا المسيحيّة بضرورة تشبه ضرورة القانون الطبيعيّ. فحالما تتعدّى المثاليّةُ حدّها، تردّ الواقعيّةُ على ذلك، قذفا وتجديفا. بل يمكن للمرء كما فعل بعض المحلّلين النفسانيّين، أن يطرح سؤالَ ما إذا كان طورُ كلبيّةٍ جنسانيّةٍ محتوما في البنية النفسيّة للإنسان المسيحيّ الغربيّ، وبخاصّة الكاثوليكيّ الذي ينشأ ويكبر في ظلّ هالة الأمّ-العذراء، لأنّه في لحظة معيّنة تعشّش في وعي كلّ طفل فكرةُ أنّ أمّه أيضا كانت«بغيّة الأب».

هل تتيح الميتافيزيقا الثنائيّة للمسيحيّة بوجه عامّ سانحةَ إثبات الجانب الجنسيّ الحيوانيّ للإنسان بلا قيد؟ هل وقع الجسميُّ، وبالتالي اللذّة من البداية، في الجانب الخاطئ؟ إنّ أشكال إنكار الثنائيّة المسيحيّة المعادية للجسم، لا تستنفدُ هذا الموضوع بالتمام. ولهذا سببان رئيسان: أوّلهما أنّه وُجدت في هذا الدين، محاولاتٌ لافتةٌ لـ«مسحَنَة» الجسم وحتّى الفعل الجنسيّ لجلبهما ناحيةَ «الخير»، وثانيهما أنّه يوجد على نحوٍ بيّنٍ، تقليدٌ عتيق لازدواجيّة أخلاقيّة كلبيّة حيث يلحظ المرءُ بخاصّة وعلى حدّ قول هاينريش هاينه، أنّ رجال الدين يشربون الخمر سرّا ويعِظون بشرب الماء أمام الجمهور.

إذا كان ثمّةَ في الطقس المسيحيّ شيء مّا من قبيل «نقطة ضعف» مرصودةٍ لمبدأ اللذّة الحسيّة، فإنّه يوجد في شعيرة العشاء السريّ الأخير مع المسيح وفي عيد الفصح. [٤٧٥] عند التفكير في بعث المسيح جسديّا من الموت، تعرُض للجسد المؤمن سانحةُ بعْث وقاحة مقدّسة. وتوجد وثائق مبعثرة هنا وهناك من عهد المسيحيّة الأولى تبرهن على أنه كان يُحتفل بالعشاء السريّ للمحبّة جسديّا على نحوٍ نسيقٍ، عند مختلف الطوائف. ويصف تقرير يعود إلى العهد،

ممارساتِ بعض الفرق الغنوصيّة في الشرق الأوسط من القرن الرابع الميلاديّ. ومع أنّها فرق مسيحيّة، فقد كانت تعبد إلها له بنتٌ تسمى باربلو ولدت من جانبها ابنا اسمه سَبوتْ. وعندما رفض هذا الابن سلطة أمّه المتألّهة، وسلطة الإله جدّه، ابتغاءَ أن يحكم العالم، جعلت باربلو تغري الكهنة واحدا فواحدا بسحر جمالها الجسميّ، وتجمع منيّهم في جسدها، لتمتصّ في ذاتها القوى المنتشرة في مختلف الكائنات. في رسالة غاضبة وواضحة، موجّهة إلى أسقف بالإسكندرية، نجد راهبا مسيحيّا، إبيفانيوس المطارد لأصحاب البدع، كان قد اندسّ خلسة في حلقات طقوس باربلو، يصف مجرى هذا الطقس.

«لقد كانوا يشتركون في مضاجعة نسائهم، وحالما يحلّ غريب أجنبيّ بينهم، كانوا يضعون رجالا ونساء، علامات يتعرّفون إليها في ما بينهم؛ فإذا بسطوا أيديهم ولامسوا ودغدغوا راحة أكفّهم، دلّوا بذلك على أنّ الغريب الجديد الموجود بينهم ينتمي إلى دينهم. وما إن يتعارفوا على هذا النحو حتى يتحلّقوا حول الموائد، ويقدّمون وجبات مختارة فيأكلون اللحم، ويشربون الخمر، وحتى فقراؤهم يتناولون ذلك. وحينما يشبعون، ويملأون بطونهم، إذا جاز التعبير، بقوى إضافيّة ينتقلون إلى الفجور. فيترك الرجل مكانه بجانب امرأته ويقول لها: «قفي وتمتّعي بالمجامعة مع أخيك». حينئذ يشرع هؤلاء الأشقياء [٤٧٦] في ممارسة الفسق مع بعضهم البعض. ومع أنّي أخجل في أن أفكّر في وصف هذه الممارسات القذرة، فإني لن أتورّع عن قولها لأنّ هؤلاء الأنجاس يمارسونها بلا خجل. وإذن ما إن يجامع بعضهم بعضا، كما لو أنّ جريمة البغاء لا تكفيهم، حتّى يرفعوا إلى السماء خزيهم: إذ يجمع الرجل والمرأة في أيديهما منيّ الرجل، ويتسارعان مركّزين أعينهما نحو السماء، بماء الرجل في أيديهما ويقدّمانه إلى «الأب»، قائلين: «إنّنا نقدّم لك هذه الهدية، جسم المسيح». ثمّ

يأكلانه ويشاركان تناول منيهما الخاص مع الجميع قائلين: «إنّ هذا هو جسد المسيح؛ وهذا هو عيد الفصح الذي تألمت له أجسادنا، والذي نعترف من خلاله بآلام المسيح». وما فعلوا بالمنيّ يفعلونه كذلك مع طمْث المرأة، إذ يجمعون الدم غير الطاهر، ويتناولونه بنفس الطريقة قائلين: «إن هذا هو دم المسيح». غير أنّه في ممارسة كلّ هذه الاختلاطات يعلمون جميعا بأنه يجب ألا ينجب الإنسان أطفالا في هذا العالم. وبمحض إرادتهم كانوا يمارسون هذه الأفعال المخزية. إنّهم يقومون بهذه الأفعال الشهوانيّة حدَّ الإشباع التامّ، فيجمعون الحيوان المنويّ حتى يمنعوا من أن يلج في الداخل، ثم يأكلون ثمرة خزيهم (. . .) وإذا ترك أحدهم خطأ، ماءه ينفذ إلى داخل الرحم، وحبلت المرأة، فلتسمع إلى ما يفعلونه من قبائح أشنعَ. إنّهم يجتثّون المضغة حالما يتمكنّون من الإمساك به بأصابعهم، فيأخذون بهذا المجهض، ويسحقونه في إناء أشبه بالمهراس ويخلطونه بالعسل والفلفل وألوان من التوابل والزيت المعطّر للتغلّب على نفورهم منه، ثم يتجمّعون - مثل جماعة خنازير وكلاب حقيقيّة-، وهكذا يتذّوق كلّ واحد بأصابعه من خليط المجهض. وحينما تنتهي «الوجبة» يختمون بهذا الدعاء: «إننا لم نسمح للأرخون الحاكم الأعلى للّذة، بأن يلعب معنا لعبته ويخدعنا، لكننا جنينا خطأ أخينا». وهذا في زعمهم هو عيد الفصح الكامل. ثمّ إنّهم يمارسون أيضا سائر الأرجاس والمناكر. ذلك أنّهم حينما يتجامعون ويصلون إلى مرحلة الانتشاء، يلطّخون أيديهم بمنيّهم المخزي، ويمسحون عليهم، وهكذا عندما تكون أيديهم وسخة وأجسامهم عارية يبتهلون ويدعون ليحصلوا بهذا الفعل على حرّية المثول عند الإله». (طبقا لما أورده جاك أتّالي في **نظامُ التوحّش**، باريس ١٩٧٩، ص٥٢/ ٥٣).

[٤٧٧] لقد قدّم الشاهدُ نفسُه العبارة المفتاح: «جماعةُ خنازير وكلاب حقيقيّةٌ». ومن ثمّ، نحن هنا فوق أرضيّة كونيقيّة. وحتّى إذا لم تبدُ هذه الوثيقة تمثيليّة البتّة، فهي تشهد مع ذلك، على كونيقيّة

جنسانيّة ممسحَنة وراديكاليّة-، وإن لم تعُد مجرّدَ الكونيقيّة الأصليّة للفلاسفة الإغريق باستمناءاتهم وجِماعهم العموميّ، بل هي كونيقيّة مصطنعة ومركَّبةٌ دينيّا، وتقدّم من حيث أبعادُها المنحرفة، تنازلاتٍ للدين المسيحيّ. لكن أيّا كانت غرابة تلك الممارسات، فإنّ الصدمة الأساسيّة التي يحدثها وصفُها لا تكمن في التفاصيل بقدر ما تكمن في واقعةٍ تتبدّى من خلال الكلّ ولا يمكن فضلا عن ذلك، أن تُتصوَّر: **ثمّةَ عربدة مسيحيّةٌ**، إباحيّة غير مقيّدة وبريئة بل وحشيّةٌ- مقدّسة، والمتعةُ الإلهيّةُ التي نجدها مبعثرةً في أنساغٍ ذكوريّة وأنثويّة. في هذه الحالة على الأقلّ، كانت المسيحيّة تتجلّى اختلاطا لأجسامٍ عارية، ومسيحيّين سكارى كانوا يمجّدون رغباتهم وشهواتهم. هو ذا ما جعل وجهَ إبيفانيوس يحمرّ-، من دون أن ندري على وجه الحقيقة، أ هو احمرار الوجه دالاّ على الحياء والخجل أم هو احمرارُ من أصابته عدوى الفسق. في كلّ الأحوال، ذهبت به العدوى إلى أن جرؤ بصفته راهبا، على كتابة ما كتب؛ أمّا كيف كان سلوكُه هو وسط هذه الجماعة الجنسيّة المقدّسة، فيظلّ سرّا خاصّا به. ذلك أنّ أسقف الإسكندريّة لا يجب أن يعلم بكلّ شيء. لكن لعلّ ما يثير صدمةً أكبر هو واقعةُ أنّ ابن الله قد حلّت محلّه فتاة وصفت بكونها النمط النقيض لأمّ الله، مريم؛ فباربلو هي الرحم الإلهيّ الطامع والجامع والفائض، في حين أنّ مريم العذراء [٤٧٨] لا تستطيع أن تحلّق فوق الهياكل الكاثوليكيّة، من دون ما يكفي من أسفل بطنها[١]. ونصل هنا

---

(١) يُلفت إبيفانيوس الأنظار من جهة ما هو من أوائل الرهبان، بواسطة حركةِ هوسٍ ووسْواس. أنظر تأويلَ ثيودور رايْك، **القدّيس إبيفانوس يصف نفسه. (خللٌ يعود إلى ستّة عشر قرنا)**، ضمن: ث. رايْك، **الإله الخاصّ والإله الغريب. في التحليل النفسانيّ للتطوّر الدينيّ**، فرانكفورت، ١٩٧٥، ص. ٣٧-٥٦.

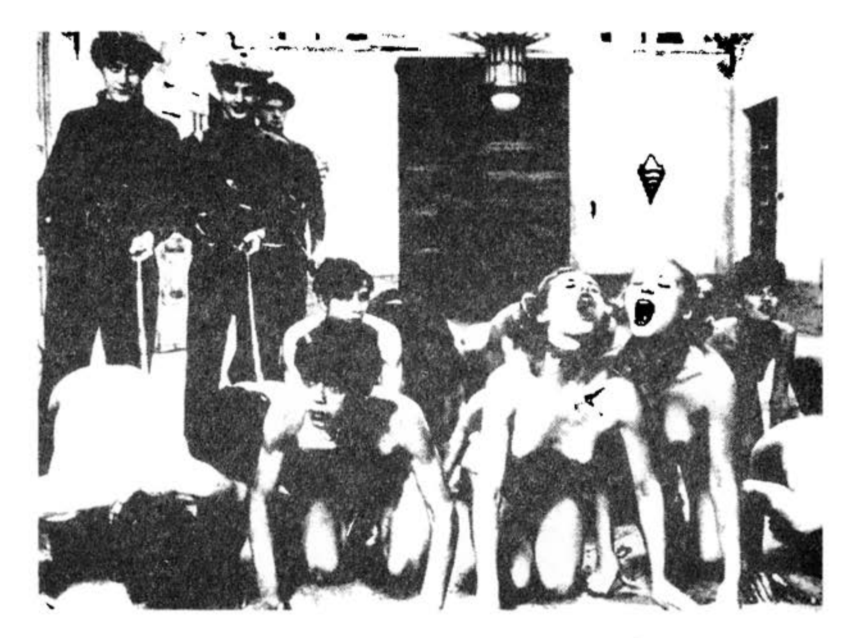
إلى بديل أقصى داخل إمكانات الميثولوجيا المسيحيّة. إذا كان دم المرأة يُطابَق من الناحية الطقوسيّة، بدم المسيح، فإنّ التحرير الغنوصيّ لجسم المرأة قد ذهب إلى أبعد ممّا ستجرؤ على أن تحلم به الصوفيّةُ النسويّةُ الحديثة.

في علاقة بالتوصيف المذكور لطقس باربلو، تقول التقاليدُ أيضا أنّه تبعا لما بلّغ به إبيفانيوس أسقفَ الإسكندريّة، طُرد وفُصل عن الجماعة ما يناهز الثمانين غنوصيّا. وينبغي أن نعتبر هذا إشارةً إلى حظوظ الجماعات الغنوصيّة ومصائرها التاريخيّة، وغيرها من الجماعات التي حاولت أن تحقّق «على الصعيد النفسيّ-الجسمانيّ»، وصيّة المحبّة في الديانة المسيحيّة، والتغلّبَ على الثنائيّة بواسطة وسائل الميتافيزيقا الثنائيّة. حين تكون ظواهر من هذا القبيل قد حدثت، فإنّها تُحذف بعامّةٍ، عن طريق القوّة والعنف.

في أثناء القرون الوسطى الأولى، - إن صحّ أن يقال شيء مّا في هذا الصدد بما أنّ هذه التقاليد قد شُوّهت وطُمست- يبدو أنّه قد أعيدَ اكتشاف إمكاناتِ جنسانيّةٍ مُمَسحَنة. ذلك أنّه في لغة «العشق» الصوفيّ للإله تبزغ استعاريّةٌ إيروسيّة حيث لا يمكن أن نميّز إلاّ على نحو المزايدة، سهمَ الدلالة المجازيّة من سهم الدلالة الحرفيّة. وإذا كان الشعر الغزليّ في عدّة مواضع، يذهب إلى حدّ القذف والتجذيف من حيث يقارن ظهور المرأة المعشوقة بشروق شمس عيد الفصح، [٤٧٩] فنحن لا ندري كيف كانت العلاقات المباشرة وغير المباشرة بين ضروب الجرأة الشفويّة وضروب الجرأة الممكنة شبقيّا. كما أنّنا لا ندري كذلك وعلى وجه التحديد، أيَّ نتائج جنسيّة تأدّت إليها صوفيّةُ إخوان الرّوح الحرّ (أنظر: نرمان كوهن، **الصراع حول المملكة التليدة**، برن، ١٩٦١). غير أنّه حين كانت النساء يخلُصن

في القَصص المتندّر لنهاية العصر الوسيط، إلى نتيجةِ أنّ الجنديّ يبقى دون الراهب مرتبةً في مضمار الحبّ والعشق، فإنّه يمكن أن نتيّقن بأنّ هذا الإثبات يعزّزه اجتهادٌ ووكدٌ على المعاينة.

في عهد البرجوازيّة كان الركحُ قد أعِدَّ في شكل جديد، للكلبيّة الجنسانيّة. ذلك أنّ البرجوازيّة لا تنشُد الهيمنة الثقافيّة من دون أن تُقيم في ذات الوقت، أنموذجا خاصّا للحبّ المثاليّ: زواج الحبّ. وكثير من الروايات تسهم في نقش هذه النماذج للمثاليّة الإروسيّة البرجوازيّة نقشا لا يمّحي من أذهان القرّاء، وبخاصّة القارئات. ومن ثمّ نشأت حرارة ثقافيّة عاصفة ذات قوّة غير معهودة. من جانبٍ، كانت «الروح البرجوازيّة» تريد أن تشارك في مسرّات الحبّ وكانت ترغب شديداً في تجريبها على المغامرة والحيويّة والخيال، وحتّى بدافع الحسّ والشغف؛ ولكن تعيّن عليها من جانب آخر، أنْ تحرص على أن يبقى الحبّ مقيّدا على نحو صارم، بالزواج، وعلى ألاّ يلعب «الجانب الحيوانيُّ» أيّ دور، وأن يسلِّم بالجانب الجسمانيّ في أقصى الحالات، «تعبيرا» عن أهواء النفس. هذه المثاليّة الإيروسيّة اللائكيّة (إذ ليس القساوسة هم الّذين يعظون بها) أفضت إلى ظهور طروحات كلبيّة جنسانيّة مضادّة اتّخذت أشكالا وأبعادا وبائيّة. في المجال الجنسيّ [٤٨٠] كما في كثير من المجالات الأخرى، يكاد يكون البرجوازيّ واقعيّا يغامر بإلقاء نظرة على الواقع الفعليٍّ من دون أن يتخلّى عما يراه مثاليّا وعن أشباحِ القيمة لديه. لذلك تنخر مُثلَه باستمرار أشكال استشعارٍ واقعيّة، - وهذا التوتّر هو الذي يجعل الإنسان البرجوازّي بخاصّة متقبّلا لدعابة الكلبيّة الجنسانيّة، ومقبلا على التبصُّص الوسخ والبُرْنوغرافيا. من هَمِّ البرجوازيِّ الآكد أن «يرفع عاليا قيمه» من دون أن ينسى كيف تجري الأمور في «حضيض



مشهد من **سالو أو ١٢٠ يوما في سدوم** لـ ب.ب. بازوليني طبقا لرواية الماركوز دي ساد. تكشف برنوغرافيا الأرستقراطيّة المتأخّرة مستوى العنف الجنسيّ. ولكي تطوّر العلاقة بين إبطال الكبت وبين الرعب والتكتّم، تطردُ الدعارةَ لتعزلها في الغرف المغلقة. دي ساد يختم عصر الأرستقراطيّة الإيروسيّة التي كانت قد ابتدأت مع مثاليّة الغزل الفُروسيّ، وفي سياق مادّية الغصب والاغتصاب.

الواقع». ذلك هو مصدر الابتسامة الكلبيّة؛ هو يعلم بما يجري، ويعرف المهنة؛ أنا أيضا ذهبتُ إلى أركاديا. [٤٨١] لكنّ هذا ليس من «مستوانا»؛ ولن يجعلنا أحدٌ نخلط بين الأعلى والأسفل. لا ريب أنّ البرجوازيّ لا يرفض أن يزور الماخور ويقنع نفسه بأنّ هناك قاسما مشتركا بين الباغية والسيّدة الحرّة، لكنّ الواقع الفعليّ يبقى منقسما، ويقع التشديدُ على الفوارق. ولا ريب أيضا أنّ الاستراتيجيّة الثقافية

للأدب والفنّ البرجوازيّيْن تقوم على اكتساح الدائرة العموميّة بواسطة تمثيل الفضاء الخاصّ، ولكن يبنى في ذات الوقت جدار فاصلٌ بين الدائرة المثاليّة الخاصّة والدائرة الحيوانيّة الخاصّة؛ وحين يعلم البرجوازيّ أنّه وراء ستار، يكون في حيوانيّته التي هي كلبيّة أكثر منها كونيقيّةً، خنزيرا أكثر منه كلبا. إنّه يعرف تمييز الإنسانيّ عمّا هو مفرط في إنسانيّته. من جانبٍ، يمكن أن يقبل بالتمام، «أشكالَ الضعف الإنسانيّ»، ومن جانب آخرَ، الجانبِ المثاليّ، يتمسّك حازما بـ«رباطة الجأش»، ليقول على حدّ كلام بيسمارك: «التأدّب واللياقةُ حتّى آخر درجات المقصلة». وقد غالى البعض حتّى ذهب يعطي تعريفا للسيدة المحترمة: إنّها ستكون تلك التي تعرف كيف تصنع «سمة وجه مناسب»، عندما نروي أمامها دعابةَ رجال. والوجه المناسب هو الذي يدلّ على أنه عارف بما يحدث، وأنّه «مترفّع عمّا يحدث». وتنتمي إلى ثقافة السيّدة وتكوينها نبرةُ التسامح الساخر عند التعامل مع كلبيّة الذكر التي لا مفرّ منها.

لقد عوّدنا التحليل النفسيّ على أن نرى التربية النفسيّة في علاقة آليّة مع التنوير الجنسيّ. وفي هذا ما هو صواب وما هو خطأ. وما يبدو صوابا هو عملُ التحليل النفسيّ على مجاوزة شبه الواقعيّة البرجوازيّة في مجال الجنس، وعلى توسيعها حتّى يجعل منها واقعيّة كاملة. إلا أنّ ما هو خطأ يكمن في ميل التحليل النفسيّ [٤٨٢] إلى الخلط بين السرّيّ وبين اللاوعي. فلا ريب أنّ الجنسانيّة تكوّن مجالا ينفرض فيه هذا الخلطُ بكلّ سهولة. وحينما أخذ التحليل النفسيّ في وقته، يفحص ما يسمى باللاوعي تأويلا له، كان في حقيقة الأمر، قد وضع قدمه في المجال الذي يعتبره المجتمع البرجوازيُّ الموضوع السريّ بإطلاق- إذ أنّه قد أنجز التجربة الذاتيّة والتشكّك الذاتيّ

للبرجوازيّ بصفته **حيوانا**. ثم انتقل إلى استعادة المجال الحيوانيّ-الجنسانيّ ليحمله إلى دائرة الأمور غير السرّية. ولذلك ترى بعض القرّاء المعاصرين عند دراستهم لمنشورات التحليل النفسيّ غالبا ما يتساءلون هل ينبغي تصنيف تلك الكتابات ضمن المجال العلميّ أم مجال البرنوغرافيا. ومنذ جيلين، لم يزلْ المحللون النفسانيّون والمرضى يعذّبون أنفسهم من جرّاء الميل إلى الخلط بين السرّيّ واللاوعي. ذلك أنّ كشف السرّ الجنسيّ في الحضارة البرجوازيّة المتأخّرة لم يؤدّ قطّ إجمالاً، إلى تخليص المجتمع من الاضطرابات العصابيّة - لأنّ الأسرار الجنسيّة المرَضيّة لا تشكّل إلاّ جزءا طفيفا من اللاوعي الفرديّ والمجتمعيّ[1].

بيد أنّ التحليل النفسيّ هو هجين تاريخيّ. ذلك أنّه من حيث يؤسّس المرض الجنسيّ، ينظر إلى الماضي، ومن حيث هو مقتنع بأنّ اللاوعي هو منتوجٌ، إنّما ينظر إلى المستقبل. وعلى طريقة المتحرّي الثقافيّ، حوّل التحليل النفسيّ إلى يقينٍ، الشبهةَ في البرجوازيّة الناشئة: أعني أنّ الانسان يقوم على الحيوان، ولا سيّما أنّ أفراد المجتمع البرجوازيّ يحيون على وقْع هذه الشبهة، [٤٨٣] على الأقلّ منذ القرن الثامن عشر. لقد بدأ هذا المجتمع بأنْ روّض نهائيًّا، الحيوان الداخليّ عن طريق العقل، والتنوير، والأخلاق، إلاّ أنه كان يرى يبرز من تحته، نتاجا مشتقّا لذلك الترويض، ظلاًّ حيوانيّا لم يزل يتوسّع وينذر بالمخاطر. وحدَه شبه الواقعيّ البرجوازيُّ المشحون بالحضارةِ و«المُبطل لحيوانيّته»، هو الذي سيرتاب بكلّ عنادٍ

(١) وإنّي أشعر بالحرج هنا من جرّاء الاقتصار على هذه الإشارات. ذلك أنّ هذا الموضوع يمكن أن يكون مادّةً لمصنَّف بأكمله. وآمل أن أكتب المزيد عنه، وأقدّم أشياء مقنعة في كتاب لاحق.

واستيهامٍ، في ما هو باطنُه وتحتُه. هذا الارتياب الذاتيُّ للحيوان البرجوازيّ نراه ينفجر في الأدب الرومَنطيقيّ- بجميع استعاراته الغامضة والملغزةِ في الهوّة الحيوانيّة باطنيًّا وتحتانيًّا. إذ يعرف الرومنطيقيّون أنّه ثمّة سبيلان ينفتحان أمام البرجوازّي، أحدهما يقود إلى النور البرجوازّي، والآخر يجرّ إلى أغوارٍ غير برجوازيّة. من يتبّع السبيل الأوّل يتزوّج ويصبح رجلا شهما، وينجب أطفالا، وينعم بسلام الطبقة الوسطى. - لكن ماذا يعرف عن الحياة؟

«لكنّ الثاني، عند غناء جنّية البحر المغوية
بآلاف أصواتها الجذّابة
الصاعدة من الأعماق قد استسلم،
وقد جذبته أمواجٌ خدّاعة إلى الهاويةِ،
إلى عذوبة ألحانها المترقرقة.»
المقطع الرابع من **رفيقان** لـ ي.ف. أيشندورْفْ (١٨١٨).

الثاني هو الغيرُ الباطنُ، ذلك الحيوان الذي يمكن تسريحُه، ويجرؤ أن يغور في أسراره الخاصّة، ويمعنَ في مهاويه النفسيّة - في المهاوي المتلألئة للّذة الحيوانيّة. وحدَه الانسان الذي يعمل على صدّ وتقييد الحيوانيّ في حدّ ذاته تقييدا بالتمام، يشعر في قرارة نفسه، بالخطر يتعاظم، خطرا يتعيّن عليه أن يتحوّط في كيفيّة التعامل معه. وتنويعةُ أشكال التحوّط هذه نجدها في معجم التحليل النفسيّ الذي يشير إلى «اللاوعي» بمفردة تشي فعلا بالترويض، أعني اللاوعي باعتباره مجال الحيوان الخطيرِ «المكبوت». [٤٨٥] ومن ثمّ يحتوي التحليل النفسيّ في حدّ ذاته، على شيء من قبيل علم الترويض ذي الطابع الطبيّ الزائف-كما لو أنّ الأمر يجري مجرى تقييد «اللاوعي» بأغلالِ تبصّر وتفهّمٍ من حَديد.



مغناطيسيّةٌ حيوانيّة. شاغلٌ جادٌّ في نظر المفكّرين والأنفسِ سريعةِ التصديق. هذه صورة كاريكاتوريّة لميكائيل فولتسْ. الأفراد البرجوازيّون إذْ يرتابون في كونهم بهائم، وهذا ما يخلق إطارا ثقافيّا لعلم نفس حديثٍ يتعلّق بالأعماق.

إذا كان فرويد يتحدث عن «كيمياء جنسيّة» ويعالج هزّة الهيْج الجنسيّ باعتبارها تفريغا لشحنة توتّر، فإنّه يصعب على المرء ألاّ يفكّر في رجال الماخور الذين إذ يجامعون لا يخلعون حتّى سراويلهم لأنّ ذلك ليس إلاّ تفريغا لشحنة. وهذا أيضا هو تخفيف للجنسانيّة ورفع للسحر عنها، بل شيْئَنةٌ وتصفية لها غير مبرَّرتيْن. فالجنسانيّةُ تكوّن المقابل اللاإراديَّ للشيْطنة غير المبررّة كما المحتومةِ داخل مجالِ الباطن، الذي نجد عبارته تقريبا في بداية الثقافة البرجوازيّة عند الرومنطيقيّين. فهؤلاء كانوا قد ابتكروا الركحَ الذي أخذ علم شيطنة «اللاوعي الجنسيّ» يلعب عليه لعبتَه. إذ أنّ الشيطان ليس شيئا آخر غير الحيوان الداخليّ. ما يكونه «اللاوعي» في ماهيّته كان الشاعر الرومنطيقيُّ أيشندورْف قد صاغه بوضوح يفوق وضوحَ الرومنطيقيّ المحدَث زيغموند فرويد: «أمّا أنت فعليك أن تحذر حتّى لا توقظ الحيوان البرّيَّ القابع في صدرك، وحتّى لا يفلت فجأةً فيمزّقك شر مَمْزَق» **قصر دوراند.**

بالنظر إلى القرن التاسع عشر الذي وجد تعبيرتَه في سيكولوجيّات اللاوعي، تغيّرت الوضعيّةُ الثقافيّة للبرجوازيّة المتأخّرة تغييرا محسوسا. إذ لم يعد أحد من المعاصرين يصدّق أو يمارس الفصل بين الحبّ المثاليّ والحبّ الحيوانيّ. ومن ثمّ زال المفترَض الأوّلانيُّ لأشكال الهجوم الكونيقيّة-الجنسانيّة. لم يعد هناك أحد يضحك من «المزحة القذرة»، ولم يعُد للبرنوغرافيا بعدٌ عدوانيّ. واليومَ تحمل هذه وتلك جانبا متخلّفا بالتمام. [٤٨٦] لكن، سيكون من السذاجة أن نعتقد بأنّ اللعبة انتهت إذّاك. إذ كلّما صدقت الكونيقيّةُ، يوجد دائما كلبيّون يفعلون كالمعتاد أفعالهم القذرة في الحقيقة التي لم تعد «قذرة». [٤٨٨] فلا ريب أنّ الصدمة البرنوغرافيّة



للمشتركين دون سواهم.

تكشف البرنوغرافيا البرجوازيّةُ عن البعد التجاريّ للجنسانيّة. إذ هي فجّرت من جرّاء عدم التكتّم، الأمكنة المغلقة، وجعلت من العري وشراء الذمم أمرين متواطئيْن، وروّجت مخدّراتٍ بصريّةً في «السوق الحرّة». «تحويل الرؤوس والأدمغة إلى مواخير» بما هو علاقة إنتاج؟ (قارن: فصل 'كلبيّة التبادل')

قد زالت إلى الأبد، ولكنّ تجارة البرنوغرافيا مستمرّة مزدهرة. في البرنوغرافيا البرجوازيّة المتأخّرة لم يعد يوجد منذ أمد بعيد، أثرٌ لتصفية حسابات شخصيّة مع أشكال الكبت والمثاليّات الإيروسيّة والمحرّمات الجنسيّة. وعلاوة على ذلك، تنتج هذه البرنوغرافيا عن درايةٍ، وعيا متخلِّفا من حيث تستشهد في لمح البصر، بـ'محرّماتِ-كما-لو-أنّ' لكي تقطع دابرها بحركةِ تنويرٍ زائفة.

وكلبيّة صحافتِنا التي تنشر العجيزة والأثداء في الصفحة الأولى، لا تقوم البتّة على عرض نساء عاريات تزيد أو تنقص جمالا أمام أنظار الجمهور، بل من ثمّ، على استعادةٍ متّصلةٍ لعلاقات جنسيّة عفا عليها الزمان، والعملِ بدرجة وعيٍ عاليةٍ، في اتّجاه التبليد الماكر. ولهذا تقع الهبّةُ الكونيقيّةُ المستنيرة والواقعيّةُ اليومَ، عند جماعات الحركات النسوية التي تكسر زجاج محلاّت عارضات الجنس بمناسبة المظاهرات العموميّة.

في المجتمع الرأسماليّ، تصلُح البرنوغرافيا البرجوازيّة المتأخّرة وقد بلغت مرحلتها النّهائية، للتعوّد على بنيةِ «ليسَ بعدُ» التي للحياة الفُصاميّة المخدوعةِ في زمنيّتها. فهي تبيع ما هو تلقائيّ ومعطىً وطبيعّي، هدفًا بعيدا ومثيرا جنسيّا طوباويّا. لقد كان تُعرّف إلى جمال الجسم في الأفلاطونيّة، دليلا هاديا للنّفس نحو التجربة الأسمى والمتحمّسة للحقيقة؛ أمّا في البرنوغرافيا الحديثة، فإنّه مرصودٌ لتأبيد جفاف القلوب الذي له في عالمنا، سلطةُ تحديدِ ما هو واقعيّ.

[٤٨٩] ٤. الكلبيّة الطبيّة

للطبيب عدوّان: الأموات والأصحّاء.
مثل دارج.

توجد في كلّ ثقافةٍ جماعات من الناس يُحمَلون بحسب أدوارهم المهنيّة، على تطوير واقعيّاتٍ عند التعامل مع الأجساد المائتة أو المقتولة: الجنديّ والجلاّد والراهب. لكن في المهنة الطبيّة، تتأسّس واقعيّةُ الموت الأكثر جذريّةً، - هي وعيٌ بالموت يمتلك معرفة تقنية بهشاشة الجسد أشدّ حميميّة من كلّ معرفة أخرى، ويُظهر للعيان حركة نظامنا العضويّ التي تتّجه نحو الموت، سواء سميّناها عافيةً أو مرضا أو شيخوخة. وحده الجزّار يملك في ما يخصّ البعدَ الماديّ لموتنا، معرفةً مشابهةً لتلك تكون هي أيضا راسخةً من فرْطِ رتابة حرفته. بل تبلغ الماديّة الطبيّة حدَّ تخويف الماديّة الفلسفية. ولذا، قد تكون الجثّة الأستاذَ القادر حقًّا على ماديّة شاملة. ولكي يمشي عديمُ الخبرة على خطى واقعيّة للموت، سيتعيّن أن يكتسب نصيبا كبيرا من السخرية والدعابة السوداء والمكر الرومنطيقيّ، وألاّ يخشى معاينةَ الوفاة الفلسفيّة. التعرّض بأعصاب متوّترة إلى صدمة تشريح الجثّة: بهذا وحده يخوض المرءُ تجربة الموت «العاري». والنظرة التشريحيّة التي هي أكثر «كلبيّةً» من غيرها، تعرف عراءً ثانيا لجسمنا، حينما تمثُل على مائدة الجرّاح التشريحيّة، الأعضاء المعرّاةُ في [٤٩٠] «آخر» عريها الخلو من كلّ حشمة. والجثّة تعرف هي أيضا منذ الأزل، لذّة تقديم المشهد-، تشريح، وتعرّي الموت، ووجوديّاتٌ

في عتمة الليل على طريقة كالوت. فالجثّة الهامدة تثير الرغبة في الرؤية التي تضرب في القِدم، وتجعل المرءَ يرتعد رعبا، كما تُظهر ذلك الإعداماتُ في الماضي، وتحريق الأموات أمام الجمهور، ورومانسيّة معرض الجثث في الماضي، وكذلك مشهديّةُ الجثامين السياسيّة في شتّى التوابيت والنعوش.

وإنّما تصدر الأزمة الراهنة للطبّ في جزء منها، عن كونه قد أسقطَ علاقته الوظيفيّةَ الماضية مع الرهبنة، ليحشر نفسه بعد ذلك، في علاقة مركّبةٍ وملتبسةٍ مع الموت. إذ في «صراع الموت والحياة»، اختار الأطبّاء والرهبان معسكريْن متضادّيْن. وحده الراهب بمقدوره من دون أن يصبح كلبيّا وبإلقاء نظرة كونيقيّةٍ حرّة على الواقع، أن يصطفّ إلى جانب الموت، لأنّ الموت في الديانات والكوسموغونيّات الحيّة، يُعتبر ثمنا عاديّا للحياة وطورا من أطوار الأنظمة الكبرى للعالم، كانت معرفةُ الراهب تتنفّس وإيّاه النفَسَ عينَه، مرتبطةً معه برباط «التآمر». فينبغي ألاّ تربك الوفاةُ الراهبَ، وبخاصّة احتضارُ الفرد. إذ في كليهما تَنجز حقيقةٌ واقعيّة من نمط أعلى لا دخل فيها لإرادتنا. والأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى الطبيب. إذ يتحدّد الطبيب بكونه ينحاز إلى شِقّ الحياة. وعن هذا الانحياز المطلق، تنشأ المثاليّة الطبيّة برمّتها التي تخوض إلى اليوم أيضا وفي سياق التشّنجات الأكثر كلبيّة، معارك عبثيّةً في الطبّ من أجل حياة الأجساد المدمَّرة والهالكةِ في النزَع الأخير من وجودها منذ وقت طويل. فالطبيب ينحاز إلى الجسد الحيّ ضدّ [٤٩١] الجثّة. ولمّا كانت الأجساد الحيّةُ مصدرَ كلّ سلطة، فإنّ الذي يساعد الجسدَ يصبح ذا نفوذ وسلطة. ومن ثمّ يغدو هو نفسُه ذا سطوةٍ لأنّه اكتسب نصيبا من السلطة المركزيّة التي تتمتّع بها سائر الهيْمنات،

أعني السيطرة على حياة الآخرين وموتهم. بهذا يحتلّ الطبيب منزلةً وسطى: من جانب هو النصير «المطلق» للحياة، ومن جانب آخرَ هو شريكُ سلطةِ الهيمنات على الحياة. وحينئذ يتهيأ لدخول الكلبيّة الطبيّة. إذّاك يُعدُّ الركحُ لظهور الكلبيّة الطبيّة. وبالطبع، ما الّذي سيمنع طلبة الطبّ عن اللعب بالجماجم لعبة البولينغ في ممشى معهد الطبّ التشريحيّ؟ فنحن لم نكن نتأثّر بوجه خاصّ حينما كان أستاذنا في علوم الحياة يأتي إلينا في قاعة الدراسة بهيكل عظميّ من أجل البرهنة، وهو يحكّ ذقنه مفسّرا بأنّ الهيكل على أيّ حال، هو لمجرم. وإنّي أودّ أن يكون بالإمكان معالجةُ كلّ كلبيّة طبيّة باعتبارها أمْثَلةً وتحت علامة الدعابة السوداء. لكن لما كان الطبّ في الجزء الأعظم منه، مشاركةً في ممارسة السلطة، وكان يمكن أن تُحدّ السلطةُ من المنظور الفلسفيّ وعلى التدقيق، من حيث هي تعرى من كلّ معاني الدعابة السوداء، فإنّ الطبّ لا يمتلك بنزعته الكلبيّة، شيئا يحثّ على الفكه والدعابة.

قلنا آنفا إنّ كلّ سلطة تنطلق من الجسد. فماذا عن السلطة الطبيّة؟ ثلاث إجابات هي ههنا ممكنة:

١. يقوم عمل الطبيب على تحالف مع الميول الطبيعيّة للحياة إلى الاندماج الذاتّي وتجنّب الألم. وللطبيب في الاضطلاع بهذه المهمّة، حليفان: إرادة الحياة وأفانين التطبيب. وإذا عرف الطبيب كيف يتعامل مع هذين الحليفيْن، يمكنه أن يعتبر نفسه مساعدا كفْءً. ومن ثمّ تكتسب السلطة الطبيّة مشروعيّة، وتتأكّد من خلال فعاليّةِ [٤٩٢] اقتراحات حيويّة (ما يمكن أن يكون عليه الأمر دوما) وتدابير عمليّة (الدواء والتدخّل والحمية الغذائية). فالمجتمعات السليمة صحيّا إنّما يُتعرّف إليها على وجه الخصوص، بطريقتها في مكافأة

العاملين على التطبيب، وإدماجهم ضمن البنية الاجتماعية. لقد كانت مكافأة أتعاب الطبيب ما دام الإنسان في عافيةٍ، والتوقّف عن دفع أتعابه عند المرض، عادةً تشكّل جزءا لا يتجزأ من الأفكار العميقة للطبّ القرويّ في الصين القديمة. وكانت هذه المؤسّسة تمنع بذكاءٍ، أن تنفصل السلطة الطبيّة عن مصلحة حياة الجماعات المدنيّة. وما هو مشحونٌ بالدلالات بالنسبة إلينا، هو أنّ المثال الصينيّ يقدّم تقليدا **طبيّا شعبيّا**. ذلك أنّ هذا التقليد في الشؤون الطبيّة هو الذي يجسّد ما يمكن أن نسمّيه بالدافع الكونيقيّ في مجالات قيميّة أخرى. هنا يبقى فنّ الإنجاد والمساعدة تحت مراقبة وعي جماعاتيّ يسيطر من جانبه على فنّ التعامل مع سلطة الطبيب. غير أنّه يوجد فوق هذه السلطة، تقليد عتيقٌ **لطبّ الأسياد** كان يعرف دائما كيف يفلت من مراقبة الشعب لتعويض الأتعاب. لقد كان طبّ الأسياد يفضّل دائما أن تدفع الأتعاب في حالة المرض، ومن ثمّ نشأت أداة قويّة للابتزاز. وبالطبع، ثمّة هاهنا أيضا منظور إنتاجيٌّ. إذ أنّ حريّة الطبّ حينما توجد، إنّما تقوم في جزء كبير منها، على الاكتفاء الذاتيّ الاقتصاديّ الذي كان الأطّباء يعرفون كيف يتحقّقون منه بواسطة إملاء ثمن أتعابهم. (بهذا المعنى، يوجد تناظر بين الطبّ الإغريقيّ والقانون الرومانيّ، أعني مبدأ الاستشارة الخاصّة، ومكافأةِ التعويض حالةً بحالة، الذي يستند إلى تصوّر «عقدِ العلاج»).

٢. في حالة الأمراض والأدواء «الخطيرة»، تشعر إرادة الحياة التي هي عامل مهمّ في كلّ شفاء، [٤٩٣] بأنّها مهدَّدةٌ بالتشكّك الذاتيّ. وحينما يتصارع الميل إلى الحياة مع الميل إلى الموت، يحتاج المريض إلى حليف، يكون بمقدوره أن يستوثقه من حيث تآمرُه اللامشروط مع الحياة. هكذا يُسقط المريض قوى الشفاء الذاتيّ لبدنه

على الطبيب الذي يعرف جيّدا كيف يعيد له تلك القوى ويعزّزها، أكثر ممّا سيستطيع المريض أن يقوم به في ضعفه وقلقه. في أثناء الأزمة، المريض الذي يمكنه أن يعتقد في إرادته في الحياة مركَّزةً على مساعدة الطبيب، تكون له الغلبةُ على المريض الذي يصارع متروكا لعزلته، المرضَ والشكوك في الآن نفسه. فالمريض التي تحصل لديه الثقة، يضع في أثناء هذه المأساة، كلّ قواه الخاصّة بين يدي من يساعده. ولعلّ هذه الطريقة في النظر إلى الأمور، توضّح في جزء منها ضروب النجاح المدهشة لأشكال الطبابة القديمة عند الكهنة الساحرين، ومثاله الشامانيّة (عابدي القوى الطبيعيّة). ذلك أنّ الشامان في طقس الشفاء السحريّ، يستخرج من الجسم المريض «الشرّ الخبيث»، مثلا في صورة جسم غريب به يعوّضُ ذلك الداءُ بمهارةٍ،- دودة أو يرقانة أو إبرة. وهذه الاستخراجات التي غالبا ما تُنجَز عندما تبلغ الأزمة ذروتها، كانت تشكّل في حالة النجاح، اللحظة الحاسمةَ التي يتفوّق فيها مسار الشفاء الذاتيّ،- وهو شيء من قبيل المشْهَدَة الخارجيّة لمأساة الطاقة الداخليّة. وإلى غاية عصرنا الراهن يستمدّ الطبيب من مثل هذه الإواليّات أو من الطرائق القريبة منها، منزلتَه السحريّة، بحيث لا يمكننا أن نرى من الخارج بأنّه محبَطٌ وتقنوقراط كلبيّ مختصّ بالجسم، وهذا فضلا عن ذلك، ما يحدث في غالب الأحيان، أكثر فأكثر. ولو أراد المرء أن ينزع كليّا عن الطبيب هذه الوظائف السحرية، لكان هذا قلبا للمنظومة السائدة في الطبّ رأسا على عقب. أن تكون في الأثناء لهذه المطالب الجذريّة [٤٩٤] وجاهةٌ مؤكَّدة، فهذا ما يكونّ غرضَ سلسلة من مقالات الصحافة المكتوبة. ذلك أنّه كلّما جسّد الأطبّاء اليومَ، حلْفَ الحياة وحافزَ الشفاء السحريّ على نحو مشبوه، تعزّز الدافع إلى



توماس رولانْدسن. **محاضرة للدكتور غال.**

التخمين والبحث عن سبُل الشفاء الذاتيّ. حين سنعرف نهائيّا كيف يشتغل سهمُ الإيحاء في الشفاء، [٤٩٥] سينضج الوقت شيئا فشيئا لتُستردَّ إلى المريض نفسه إسقاطات إرادة الحياة على الخارج. ههنا سينفتح حقل واسع لطبّ بديلٍ ومغاير.

٣. لقد بلغت سلطة الطبيب أوجها على جسد الأمير. ذلك أنه حين كان الملك يمرض، كان الطبيب العاديُّ يسود بالفعل وللحظ عيْن، على «جسم السلطة». وحدها القدرة على علاج الأمراء ارتقت بفنّ الطبابة كليًّا إلى مصافّ طبّ الأسياد. ولذلك، الطبّ المهيمن هو طبّ المهيمِنين. إذ أنّ مَن يُشفي الأقوياء، يصبح هو ذاته حمّالا رئيسا للسلطة. في الثيوقراطيّات القديمة والملَكيّات الكهنوتيّة كان هذا الرباط لا يزال فعّالا على نحو مباشرٍ بمقتضى الاتّحاد الشخصيّ بين العاهل والطبيب المعالج. بعد ذلك، انفصل معالج الأسياد عن الأمير، وحصل هذا من دون شكّ، بقدر ما تحوّل فنّ العلاج إلى فنّ مزوَّدٍ بنواة تجربة تقنيّة يمكن تمييزها عن العمليّة السحريّة. واللفظ الألمانّي *Arzt*-طبيب، يعود حسب قاموس **دودن** إلى استئناف اللفظ الإغريقيّ الذي يعني طبيب الأسياد: آرخْ-إياتْروسْ، الطبيب الرئيس.

وذلك هو معنى لقب طبيب البلاط عند الأمراء في العصر القديم، وهو لقب كان قد شاع لأوّل مرّة عند أصيلي سِلوسيدْ من أنطاكية. ونقله الأطباء الرومانيّون إلى فرنجة الميروفنجيّين. ومن البلاطات الملكيّة انتقل هذا اللقب إلى الأطبّاء العاديّين من أقطاب الرهبانيين واللائكيّين، فصار في صدر العصر القديم الألمانّي اسما عامّا للمهنة. ومما له دلالته في هذه الهجرة الدلاليّة هو بخاصّة أنّ في هذا اللقب إسقاطاً لتسمية أقدم للطبيب: كان يسمّى «لاخي» الذي يدلّ على «المعزِّم/ الراقي (من الرقية)». وتغيير الألفاظ إنّما يشير إلى تغيير الممارسات: لقد أخذ الطبّ شبه العقلانيّ للأسياد يحلّ محلّ الطبّ السحريّ الشعبيّ. [٤٩٦] وما يبعث على التفكّر هو إثبات معجم **دودن** أنّ كلمة *Arzt* لم تصر قطّ كلمة «شعبيّة» بالفعل، بل شاع لفظ 'دكتور' على ألسنة جميع الناس منذ القرن الخامس عشر.



بيتْ وملك السويد يستشيران متنكّريْن، الدكتور غال.

وعليه، «الدكتور»-«المعزّم» المختصّ بعلمه في توقّي الأمراض، يحتاز إلى يومنا الثقة أكثر ممّا يحظى بها لفظ «الطبيب الرئيس»، طبيب الأسياد. وبالفعل، يوجد نوع من الطبّ كان يُتعرّف إليه دوما بما هو ظلّ مشبوه للسلطة.

لقد بدأت الكونيقيّة الطبيّةُ في الوقت الذي جعل يستخدم فيه المساعد من جهة ما هو نصيرٌ للحياة، معرفته بالجسم وبالموت على نحو طائشٍ وواقعيّ، ضدّ عمى المرضى والأقوياء. [٤٩٧] وفي غالب الأحيان، لم يكن على الطبيب أن يتعامل مع الآلام المحتومة، بل مع نتائج عدم الوضوح واللامسؤوليّة والتكبّر والجهل بالأشياء

والحماقات وسوء التصرّف مع الحياة. ضدّ هذه الشرور، بإمكان الطبيب الكونيقيّ أن يستخدم تواطُؤه مع الموت سلاحا نافعا. لم يظهر هذا جيّدا في أيّ موضع آخر كما في قصّة **المريض المعافى** ليوهان بيتر هيل؛ إذ كان الطبيب المحنّك قد أعطى لهذا المريض البرجوازيّ من أمستردام، الغنيّ والأكول، نصيحة غير مُرضية من حيث تصبّ في الفظاظة الكونيقيّة. بما أنّه على الأغنياء أن يتحمّلوا الأمراض «التي لا يعرف عنها الفقراء أيّ شيء ولله الحمد»، تصوّر هذا الطبيب الدكتور شكلا خاصّا للعلاج قائلا: «رويدَك، سأجعلك تُشفى في وقت سريع.» فكتب له الرسالة التالية التي تجري مجرى الأنموذج:

«صديقي العزيز، أنت في أسوإ حال، لكنّنا نستطيع أن نساعدك إذا اتّبعت التوجيهات التي نقولها لك. إنّه يوجد عندك حيوان شرّير في بطنك، وهو أشبه شيء بالتنّين له سبعة أفواه. وعليّ أن أتحدّث بنفسي مع التنّين، وإذً يجب أن تزورني في بيتي. غير أنه عليك بدْءً، ألاّ تركب عربةً أو تمتطي حصانا، بل يجب أن تأتي سيرا على الأقدام وإلاّ جعلت التنين يهتزّ فيقطع أمعاءك شطرين وعند سبعة مواضع في ذات الوقت. ثم إنّه يجب أن تأكل صحنا من الخضروات مرّتين في اليوم فقط، ومع هذا في وسط النهار تأكل قطعة لحم، وفي المساء بيضة، وفي الصباح حساء بالثوم المعمَّر. وما تأكله زيادة على ذلك، وحده التنّين سيستفيد منه، حتّى أنّه سيسحق كبدك، وليس الخيّاط هو الذي سيحدّد مقاسَك، بل النجّار سيفعل ذلك. هذه نصيحتي، فإن لم تنتصحْ، لن تسمع العصافير تزقزق في الربيع المقبل. فافعل ما بدا لك.» (يوهان بيتر هِبِلْ، *Das Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes*، مونيخ، ١٩٧٩، ص. ١٥٣)

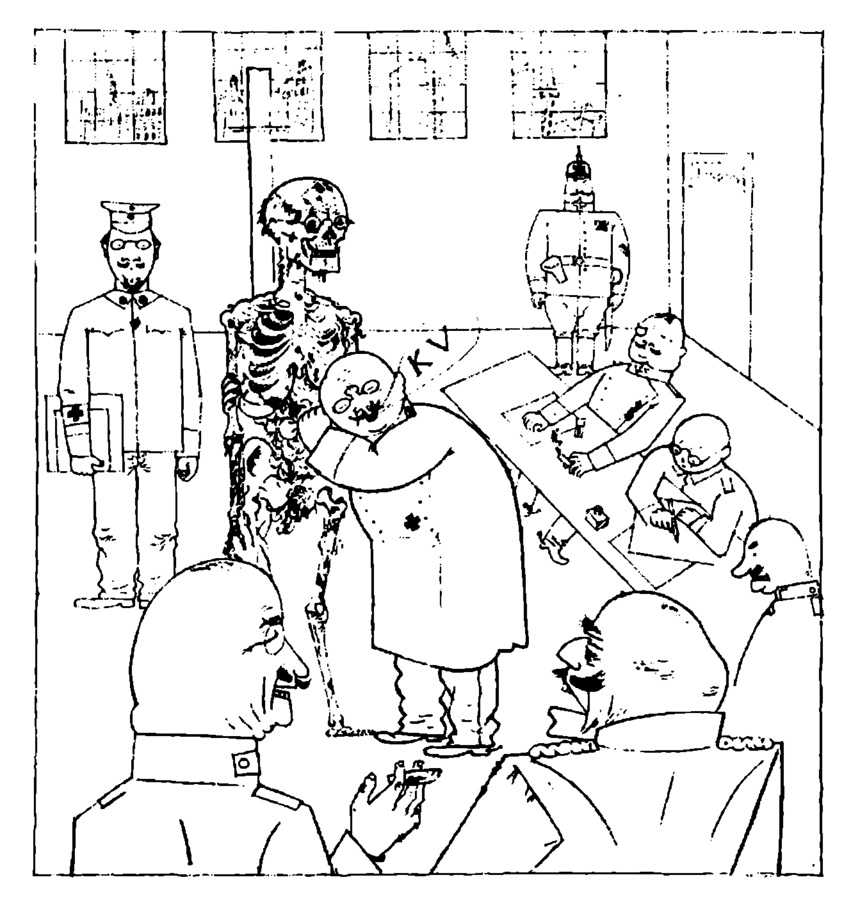
أيُّ طبيب محدَثٍ يجرؤ أن يكلّم بهذه الطريقة مرضاه بما هم نتاجات حضارته؟ وكم من المرضى [٤٩٨] يجدون أنفسهم في

وضعيّة وجوبِ أن يعترفوا عند الذهاب لعيادة الطبيب: «ما كنت لأشفى عند أسوإ الأوقات إلاّ الآن وقد تعيّن عليّ أن أزور الطبيب. يا ليت أذنيّ طنّتا قليلا أو كان تعيّن عليّ استسقاء القلب». وأيّ طبيب سيجيبه المرء اليومَ عن سؤال «ما الذي أصابك؟» قائلا: «دكتور، الحمد لله، كلّ شيء على ما يُرام، وإذا كنتَ في صحّة جيّدة مثلي، فإنّ هذا يفرحني». إلى أيّ حدّ اتّبعت القصّةُ الساخرة لهبِلْ الحسّ السليم للطبّ الشعبيّ، هذا ما تكشف عنه النهاية حيث يقصّ علينا الكاتب أنّ الغنيّ الأجنبيّ عمّر «سبعة وثمانين عاما وأربعةَ أشهر وعشرةَ أيّام عاشها في صحّة وعافية كما يعيش السمك في الماء. وكان قد أرسل عشرين دينارا ذهبيّا إسبانيّا، كتمنيّات برأس السنة الجديدة». لقد تحوّل تعويض **الأتعاب** التي يدين بها المريض، إلى **تمنيّات** برأس السنة الجديدة لرجل في صحّة وعافية. هل توجد علامة أفضل على تلك «الطريقة الأخرى في النجدة والمساعدة» حيث يعطى الجزاء للمعالجين لأنّهم أسهموا في وقاية بني جنسهم من المرض؟

على الرغم من العلم والبحث والجراحة الكبرى، لا يَظهر الطبيبُ بالنسبة إلى الواقعيّة الشعبيّة في يوم الناس هذا إلاّ نصيرا للحياة مشبوها فيه. ونرى في كثير من الأحيان بأيّ سهولة يمكن أن ينتقل إلى جانب المرض. ويتميز طبّ الأسياد منذ زمن بعيد بالأهميّة التي يوليها للأمراض أكثر مما يوليها للمرضى. فينزع إلى أن يتأسّس على الاكتفاء الذاتيّ داخل عالم الأدواء والعلاج. إذ أنّ الشكل الكلينيكيّ لحياة الطبّ يمنع الأطباء أكثر فأكثر من الالتفات إلى الصحّة، ويدمّر وعي المعالج ضمن واقعيّة تؤيّد الحياة ولا تمتّ في العمق بأيّ صلة بالطبّ. فالطبيب الذي على شاكلة ما أورده هبِل في

قصّته [٤٩٩] إنّما ينتمي بعدُ إلى نوع في طريق الانقراض يبرهن للمرشّحين للمرَض إلى أيّ حدّ يكون الطبّ فضلة زائدةً بالنسبة إلى أناس غير مؤوفين بالأمراض بل بعدم القدرة على أن يكونوا في صحّة جيّدة. وكان يقال فيما مضى إنّ أفضل الأطبّاء غالبا ما يصبحون أولئك الذين يتمنّون أن يصيروا غيرَ ما هم عليه، ومثاله أن يصيروا موسيقيّين، كتّابا، قادة في الجيش، قساوسة، فلاسفة أو صعاليك.

ولم نزل نعلم أنّ الذي يعرف كثيرا عن الأمراض، ليس بالضرورة ملّما بفنّ الطبابة. فالميل إلى «نجدة الغير ومساعدته حبّا وطواعيّةً»، هو مشحون بالانسانيّة وممتع بقدر ما هو غيرُ ممتع ومشبوهٌ حين تتعلّق المساعدة بشرور تصدر عن نزعات التخريب الذاتيّ للحضارة. قد يندفع الطبيب بكلّ سهولة إلى معسكر كلبيّة الأسياد ما لم يكن بوسعه أن يتمرّد كما فعل الطبيب العظيم في شخص هيوب بريتورْيُوس للكاتب والمخرج كورت غوتْسْ، ضدّ «الحماقات» التخريبيّة ذاتيّا التي غالبا ما تعود إليها «المادّةُ المرَضيّة». إذ كّلما حدثت الأمراض عن الأحوال السياسيّة والحضاريّة، بل عن الطبّ نفسه، وقعت الممارسة الطبيّة داخل مجتمعنا، في تشنّجاتِ كلبيّة عليا. ذلك أنّ هذه الكلبيّة تعرف أنّ يدها اليمنى تفضّل الشرور التي تحتاج إلى علاج تجني ثمرةَ ما تربحه منه باليد اليسرى. ولو كان الطبيب **الدكتور** بصفته نصيرَ الحياة، يتعرّف بالفعل، مهمّتَه من حيثُ يقطع دابرَ الأمراض **من الجذر**، بدلا من التكيّف معها متطفّلا مساعدا، من حيث اعتبارها مجرّدَ أثرٍ، لتعيّن عليه دوما أن يستأنف بصريح العبارة، مناقشةَ صلته بالسلطة واستخدامه للسلطة. سيتحتّم اليوم على طبّ سيتمسّك جذريّا بحلفه مع إرادة الحياة، أنْ يصبح نواة علميّة لنظريّة عامّة في البقاء على قيد الحياة. وسيتعيّن عليه أن يصوغ حمية



جورج غروز، **المُعالج أو المكنَاتُ «التي تصلح للخدمة»** ١٩١٧-١٩١٦.

سياسيّةً [٥٠٠] تتدخّل على نحو لافتٍ وفعّالٍ في الأحوال الاجتماعيّة للعمل والحياة. لكن بعامّةٍ، يتأرجح الطبُّ داخل كلبيّة قصيرة النظر، ويؤوّل حلفه مع إرادة الحياة على نحو مشبوه، حتّى أنّ المرء لا يمكنه تحديد الموقف الذي يتعلّق الأمر به داخل المجال الكونيقيّ- الكلبيّ إلاّ بالنظر في الحالات حالةً بحالة. هل هو كونيقيّةُ المبسَّط كما كان يمارسها الكاهن الطبيب كنايْبْ؟ أم هو كلبيّة المركَّب كما

كان جعلها دُرجَةً في الأعوام الأخيرة، الأستاذ بارنارد [٥٠١] في عمليّات زرعه للقلب؟ أم هو كونيقيّةٌ مقاومة طبيّةٍ ترفض التواطؤ مع منظّمات وذهنّيات التدمير الذاتيّ؟ أم هو كلبيّة تواطؤ طبيّ يطلق العنان للعلل حتّى يستفيد من الآثار؟ كونيقيّةُ الحياة البسيطة أم كلبيّة الموت المريح؟ كونيقيّةٌ تعارض على نحو فيه النجاةُ، اللاوعيَ والتدميرَ الذاتيّ والجهلَ بأشكال إيقانٍ من الموت ما تنفكّ تهدّدنا؟ أم كلبيّةٌ تتواطؤ مع كبت الموت الذي يسهم في الحفاظ على منظومة المجتمعات المتخمة والمفرِطة في التسلّح؟

ولمّا كان يتعيّن على الأطبّاء أن يحموا مشاعرهم من شتّى الاعتداءات التي تلحقهم بسبب مهنتهم، منحتهم الحكمة الشعبيّة دوما، نصيبا من الخشونة الكلبيّة ما كانت لتقبل بها البتّة عند الآخرين. فالشعب كان يتعرّف إلى حلفائه الفعليّين الذين كانوا يملكون ما يكفي من الحنوّ ليستطيعوا إخفاءه وراء الدعابة السوداء والأساليب الخشنة. ذلك أنّ ضروب سخرية الهيئة الطبيّة التي هي الأشدّ كلبيّة من سائر أنواع الدعابات الأخرى، إنّما تتقبّلها العامّةُ دوما بالتصديق، فيكون بإمكان العامّة من الناس أن يستخلصوا من الكلبيّة القويّة لمساعديهم التصديقَ بمقاصدهم الحسنة. أمّا الطب الذي لا يعرف شيئا عن المزاح والفكه والذي أصبح بكامله تمرينا للسلطة الشخصيّة أو لما يقوم مقامها، فتحيط به برودةٌ جليديّة. إذ ثمّة طبٌّ لا يعدو كونه رياسةً طبيّةً، -طبَّ سلطة. وكأيّ عقليّةٍ للأسياد تكون قد اهتزّت فتطمح إلى إبطال الكبت، تكون ساعة هذه الكلبيّة الطبيّة قد دقّت حين تكون الفاشيّة قد استولت على السلطة؛ فالفاشيّة قد ابتكرت السيناريو الذي يمكن أن تبرز فيه سائر ضروب الوحشيّة الكامنة التي يعجّ بها مجتمعٌ يقتصر تحضّرُه على مجرّد المنوال

القمعيّ. [٥٠٢] وكما أنّ جماعةَ مصالح أقدم ذاتَ نزعة كلبيّة مقنَّعة، كانت تربط بين تنفيذ عقاب الإعدام الذي يزوِّد بالجثث وبين التشريح العلميّ المشهور بنهمه في ما يتعلّق بالجثث، وجدت الكلبيّةُ الطبيّةُ للأسياد مصلحتَها المشتركة مع العنصريّة الفاشيّة التي تتيح لها في نهاية المطاف أن تُشبع بنفسها حاجتَها إلى الجثث. وليقرأ من له أعصاب من حديد محاضر محاكمات نورمبرغ ضدّ الأطباء حيث تُروى قصص جرائم **الفاشيّة الطبيّة** الألمانية ضدّ الإنسانيّة. وإني لم أختر هذا العبارة من دون إعمال الفكر: فلفظ الفاشيّة الطبيّة لا يصدر عن هوى نقديّ، بل هو يلخّص واقعةً واضحة ما أمكن ذلك. إذ أنّ العقليّة التي انجرفت إلى السلطة في معسكرات الاعتقال والجامعات بين سنة ١٩٣٤ و١٩٤٥ لا تكشف عن تحوّل واعتناق بعض الأطبّاء للإيديولوجيا النازيّة وحسب، بل تُعرّي نزعةً عتيقة لطبّ الأسياد حثّتها الفاشيّةُ على أن تكون ما هي عليه، نزعةً كانت تفكّر دوما أنّه يوجد كثير من الناس لا يستحقّون «في واقع الأمر»، العلاج ولا يصلحون إلاّ موضوعاتٍ للتجريب. وقد كتب ألكسندر ميتشرليش في هذا الصدد ما يلي:

> «وبالطبع، يمكن للمرء أن يقوم بعمليّة حسابيّة بسيطة. من بين ٩٠,٠٠٠ طبيب تقريبا كان يمارسون مهنة الطبّ في ألمانيا في ذلك الوقت، نجد أنّ حواليْ ٣٥٠ طبيبا كانوا قد ارتكبوا جرائم طبيّة. ويبقى هذا العدد مهمّا، وبخاصة إذا نظرنا في شناعة الجرائم. ولكن بالمقارنة مع مجموع هيئة الأطباء، لم يكن ذلك إلاّ جزءا بسيطا: طبيب على ثلاثة مائة قد يكون مجرما. وهذه نسبة ما كنّا لنعثر عليها قطّ في هيئة الطبّ الألمانية. فلماذا الآن؟» (**طبّ بلا إنسانيّة. وثائق من محاكمة نورنبرغ للأطبّاء**، نشره أ. ميتشرليش وف. ميلكه، فرانكفورت، ١٩٦٢، ص. ١٣)

[٥٠٣] يبيّن ميتشرليش أنّ وراء الأطبّاء المجرمين، جهازا طبيّا ذا وزنٍ كان قد حوّل خطوة فخطوة المرضى إلى مادّة إنسانيّة خامّ. كان يكفي أن يقفز الأطباء المجرمون قفزة كلبيّة واحدة في الاتّجاه الذي اعتادوا منذ زمن طويل، أن يسيروا فيه. وكلّ ما يحدث اليوم في هدوء تامّ من دون أن يزعجه أحد على نحو جديّ -البحث في طرائق التعذيب، وفي الوراثيّ والترميم الجراحيّ، البحث في الميدان العسكريّ والبيولوجيّ وتركيب العقاقير الصيدليّة،- كلّ هذا يحمل في حدّ ذاته عناصر فاشيّة طبيّة مستقبليّة؛ ولن تكون التجارب المرعبة على الكائنات الحيّة والمجموعاتُ المحزنة المشهورة من الهياكل العظميّة للطبّ النازيّ، شيئا بالقياس مع ذلك؛ هي «**لا شيء بالقياس مع**»: في هذا القول مزايدة كلبيّةٌ، ومع ذلك ليس هذا إلاّ تأكيدا على نزعة واقعيّة. لقد بدأ بعدُ القرن الواحد والعشرون في ما يتعلّق بمجال الوحشيّة الملطّفة.

ما الذي سيساعد ضدَّ أيادي العون التي يمدّها الأسيادُ اليوم وغدا؟ يمكن أن نتصوّر عدّة أجوبة.

أولا: لا بدّ من هجمةٍ تنشأ عن المجتمع الذي يرغب في الحياة وعن فلسفته، طالما أنّه يفهم مفهوميّا إرادةَ الحياة في عصره، هجمةً تستعيد فكرةَ «الطبيب الجيّد» وتسخّر «العلاج الذي يستهدف العلل» ضدّ الكلبيّة الكونيّة للطبّ الحديث. أما ما هو العلاج الجيّد ومن هو المعالج «الحقيقيّ»، فهذا ما لم يعرف أيّ طبّ إلى الآن تحديدَه بمجهوده الخاصّ. ذلك أنّ نظاما مجتمعيّا مثل نظامنا، يشجّع مباشرة وبالضرورة طبّا يصطفّ إلى جانب منظومة الأمراض وما يتسبّب في المرض، بدلا من معاضدة العيش في صحّة جيّدة.

ثانيا: ليس ثمّة إلاّ علاج واحد ضدّ علاجات الأسياد: أن يعالج

الإنسان ويداوي نفسه بنفسه. [٥٠٤] فالسلاح الوحيد ضدّ المساعدة الزائفة أو المشبوهة إنّما يقوم على عدم الحاجة إليها. وفضلا عن ذلك، يمكن أن نلاحظ أنّ طبّ الأسيادِ الرأسماليَّ يعمل منذ وقت معيّن، على استرجاع تقاليد الطبّ الشعبيّ ليخضعها لسيطرته؛ وبعد قرون من الافتراء والتشويه والمنافسة، يستوعب تلك التقاليد لينزّلها جزءًا من العقل الطبّيّ الجامعيّ. (لقد بُرهن علميّا على أنّ لبعض النباتات بالفعل، قيمةً مّا!) ثمّ إنّ مصلحة الهيئات الطبيّة المُمأْسَسة تكمن في العمل بكلّ الوسائل لغاية وضع شروطِ أنّ كلّ ما يتعلّق بالجسد يكون بالتمام من زمام الطبّ-، انطلاقا من طبّ الشغل، ومرورا بطبّ الرياضة البدنيّة والجنس والهضم والتغذية وشكل الصحّة الجيّدة وطبّ الحوادث والجنايات والحروب، إلى أصناف الطبّ التي استحوذت على حقّ المراقبة لمعرفة ما إذا كان أحد الناس في صحّة جيّدة أم مريضا، ومتى يتنفّس أو يمشي أو يتوقّف أو يتعلّم أو يقرأ الصحيفة،- من دون أن ننسى مشاكل الحمل والميلاد والموت ووثباتٍ أخرى للجسمانيّة الإنسانيّة. ذلك أنّ منظومة «الصحّة» تنزع إلى وضعيّةٍ تصير فيها مراقبةُ طبّ الأسياد للجسمانيّ مراقبةً شاملة. ويمكن أن نتخيّل مستوًى نبلغ عنده إبطالا تامّا لملكيّة الكفاءات الجسميّة الخصوصيّة. وسيتعيّن في نهاية الأمر، أن نتعلّم كيف نتبوّل على نحو صحيح متّبعين في ذلك دروسَ علم التبوّل. على أنّ السؤال المركزيّ في المسار الراهن للكلبيّة الطبيّة يعودُ إلى معرفة ما إذا كان «الطبّ الجامعيّ» سيتمكّن من تقويض حركات المساعدة الممتَهَنة الناتجةَ عن عدّة حوافز ثقافيّة (من بين غيرها، السكْلَجَةُ، الحركات النسويّة، الإيكولوجيا، الجماعات القرويّة، الديانات الجديدة). هذا السؤالُ موازٍ للسؤال عن [٥٠٥] حظوظ

التفاعل الطبّيّ بين ضروب التخصّصات الطبيّة «السياسيّة»: الحجْر النفسيّ-الجسميّ، طبّ الشغل، طبّ أمراض النساء، الطبّ النفسيّ السريريّ، إلخ. فهذه هيئات أطبّاء اختصاصيّين سيتعيّن عليها بمقتضى أسباب التخصّص الموضوعيّ، أن تكون على رأس من يعرف أنّ ما تفعله يتهدّده خطرُ الإضرار أكثر من كونه سهمَ نجدة ومساعدة طالما أنّ الطبّ لا يتّخذ وجهةً أخرى، أعني وجهةَ الحياة والحرّية والكفاءة.

ثالثا: ثمّة في نهاية المطاف علاجٌ وحيدٌ ضدّ فعلِ عزلِ وفصلِ الطبّ لكفاءتنا وقدرتنا على وجود جسمانيّ نختصّ به، هو أن نجسّد عن وعيٍ، هشاشَتنا وأوضاعنا المرضيّة وفَناءَنا. لست في حاجة ههنا إلى القول إلى أيّ حدّ يكون هذا الأمر صعبا، لأنّ الخوف حينما يشتدّ فرَقاً، يجعلنا كلّنا نميل إلى قمع ما نختصّ به قدرةً تتعلّق بحياة وموتِ جسمنا، أو نتركه إلى الأطبّاء، من دون اعتبار أنّه حتّى طبّ المحافظة على البقاء في أكمل أشكاله إنّما يجعلنا في نهاية المطاف، نواجه وحيدين كاملَ المسؤوليّةِ والألَمَ الذي لا يتجّزأ، ويرتدّ بنا إلى لحظاتنا الأكثر حزنا وأسى. مَن يتعرّف إلى أنّ دائرة الاستلاب والهروب لا بدّ دائما أن تنغلق بموته الخاصّ، عليه أن يعي بوضوحٍ أنّه من الأفضل وصفُ الدائرة في الوجهة المغايرة، أي في وجهة الحياة بدلا من وجهة التخدُّر، وفي وجهة المغامرة والمجازفة بدلا من وجهة الطمأنينة، وفي وجهة التجسيد بدلا من وجهة الفصْم والفصْل.

[٥٠٦] ٥. الكلبيّة الدينيّة

ماذا عسى أن يفعلوا بالكأس المقدّسة حين سيعثرون عليها؟

بنيامين ديسرائيلي

. . . حتّى الشماتة تختلطُ مباشرةً باستهزاء رأس الميت؛ أنّ الإنسان الذي يخطّط طول حياته يموت كما تموت البهائم، فهذا أيضا إن جازت العبارة، أمر مضحك.

إرنست بلوخ، **مبدأ الأمل**، ص. ١٢٩٩

فجأةً يترك أحدُهم العالَمَ المرئيّ، المشترَكَ والمتّصل، ويكفّ عن مشاركتنا الوجودَ. يتوقّف تنفّسُه وتنقطع حركاته. في بادئ الأمر، يتجلّى الموت على نحو سلبيّ: شيء مَّا ينطفئ وينتقل إلى عدم التحرّك. ثمّ بعد حين يُظهر هذا التوقّف أيضا وجهه الإيجابيّ، إذ سيبرد الجسم وسيتعفّن وسيتحلّل. إذّاك سيبرز الهيكل العظميّ بما هو ذلك الجزء منّا الذي يمقاوم التحلّل مدّة أطول وعلى غير حال الأجزاء الأخرى. فيضطلع بتمثيل ما سيبقى منّا في المادّة، ولذلك الهيكل العظميّ هو صورة للموت. إذ يرمز هيكلُ العظام إلى النهاية التي يحملها كلّ كائن حيّ بداخله. وكلٌّ منّا يكون موتَه، الحوذيَّ المتعظّم لفنائه.

بالنظر إلى هذا الجانب من الموت، الجانب الأوحد الذي من الدارج معاينتُه، تَنْفرض على الكائنات الحيّة فكرةُ أنْ ثمّةَ قوّة غير مرئيّة فعّالةٌ تتيحُ لها التنفّس والانتقال إلى هنا وهناك والمحافظة على

بشكل متماسك، في حين أنّه يُفترض في هذا الشيء اللامرئيّ أنّه يكون قد فارق الأموات حتّى أنّهم يتصلّبون ويتحلّلون. عن اللامرئيّ [٥٠٧] ينشأ التنفّس والحركة والإحساس وحال اليقظة والمحافظة على صورة الجسم،- إنّه جوهر الشدّة والطاقة. أمّا فعله وإن كنّا لا نستطيع أن نراه ولا أن نفصلَه على حدة، فيخلُق الواقع الأكثر فعليّةً وتحقُّقِيَّة. يحمل هذا اللامرئيُّ أسماء كثيرة: النفْس، الروح، النفَس، الأسلاف، النار، الصورة، الإله، الحياة.

تعلّم التجرُبةُ أنّ الحيوانات مثلها مثل الإنسان تولد وتموت، وأنّ النباتات تُزهر وتذبل، وأنّها تشارك أيضا بطريقتها في نبض الموت والحياة، في كون الصورة وفسادها. ولا شكّ أنّ «النفْس» الإنسانيّة يحيط بها كونٌ من الحيوات الحيوانيّة والنباتيّة، وذواتٌ طاقيّةٌ مُلغزة تنشط آناء الليل والنهار، ووراء العواصف والسماء الساكنة، والحرّ والبرد. وهذا الكونُ المحيطُ لا يذكّر بشيء يوحي بـ«هيمنة» الانسان على الطبيعة والعالَم المشترَك، بل يبدو العاري ذو القائمتيْن على أنّه بالأحرى كائنٌ يقبل به الكلّ ويتحمّلُه، من حيث يتحكمّ في التفاعلات مع الأشياء المفيدة له والأشياء الخطيرة عليه من عالم الحيوان والنبات.

الحياة والموت والذهاب والإياب هي في المقام الأوّل، ثوابتُ في الطبيعة، أنباضٌ في إيقاع يطغى فيه المعطى مسبَّقا على ما هو مُضاف. لكن في مجرى الحضارة، العلاقة بين التلقّي والنهوض، بين الانفعال والفعل، تتحوّل-، حتّى في ما يتعلّق بتجربة الموت. ما كان يبدو مظهرا لأنباض الطبيعة يصير في المجتمعات الأكثر تطوّرا إلى صراع جذريٍّ وأشدّ عنفا بين الحياة والموت. إذّاك لم يعد الموت حدثا لا يؤثّر فيه أيُّ شيء، بل الموت نفسُه هو شيء مّا يستفزّ قوّتنا

وحرّية إرادتنا. [٥٠٨] كما أنّ صورته الأوّلانيّة لم تعُد ذلك المآل المحتوم، أو الاستنفاد الهادئ للذات، أو النهاية الهانئةَ ومن دون صراع لشعلة الحياة، بل هي سلسلة صراعات ومسارات مرعبة مشحونةٌ بهواجس العنف والقتل. كلّما اعتبر الناس إذ يتفكّرون الموتَ، أنّهم يُغتالون أكثر من كونهم يموتون هانئين، عظُم طوفان رعب الموت في الحضارات الأكثر رقيّا. ولذلك كلّما أنعمْنا النظرَ وجدنا أنّ الدول والامبراطوريّات التاريخيّة دولٌ وإمبراطوريّاتٌ متديّنة. فهي تؤسّس عوالم مجتمعيّة كان فيها رعب الموت العنيف رعبا حقيقيّا. وكلّ امرئ تمثُل أمام عينيه آلاف الصور العنيفة من أشكال العدوان والمذابح والاغتصابات والإعدامات على مرأى من الناس والحروب ومشاهد التعذيب حيث يتحوّل الإنسان إلى شيطان مارد ليجني من قتل الآخر أقصى الآلام والعذابات. وفضلا عن ذلك، تَخفض المجتمعات الطبقيّةُ بعنف ماديّ ورمزيّ، الطاقات الحيويّةَ للرعايا والعبيد على نحوٍ أنّه تنفتحُ لا محالةَ في الأجسام، فضاءاتُ ظِلّ حياة لم تُعَش، وحيث تأخذ تترخَّمُ الرغبة والخيالاتُ والحنين إلى غيريّةٍ تستشعرها الحياة التامّة. وتربط هذه الحياة غير المعيشة طاقاتِها الطوباويّة بضروب الخوف من الفناء والانعدامِ التي تُقطَّر في مجتمعات العنف، للأفراد منذ نعومة أظفارهم. في هذا الترابط وحده ينشأ رفض الإنسان المطلقُ للموت في الحضارة، رفضا يبدو في الظاهر ألاّ شيء يمكن أن يبدّده. إذ أنّه الإجابةُ على التجربة الحضاريّة المُرعبة شديدا. ومن ثمّ، يكاد وجودُنا في المجتمع يشتمل قبْليًّا، على خطرٍ محدق بنا: [٥٠٩] لن يُسمح لنا بأن نحقّق حيويّتَنا التي ولدنا بها. فكلّ حياة مُجَمعَنة تحيا بهاجسِ أنّها لن تفرَغ من طاقاتها ومدّتها وإرادتها ورغباتها حينما تدقّ ساعة [الموت]. إذ أنّ

الحياة تصنع بقايا،- هي من قبيل 'ما-ليس-بعدُ' هائلٍ وحارقٍ يحتاج إلى وقت ومستقبل أكثر ممّا مُنح للفرد. إنّه ما لم يتحقّق بعدُ الذي يتعدّى نفسَه في الأحلام ويفنى مشحونا بالرفض. ولذلك، يهتزّ تاريخ الحضارات العليا إلى ما لا نهاية له، بشتّى صرخات ما-ليس-بعدُ، بلَا رفضٍ تردّدها ملايين الأصوات مُنكرةً موتا ليس هو بِفواتِ حياة استُنفدت، بل هو إخمادٌ عنيفٌ لشعلةٍ لم تشتعل قطّ في كلّ الأحوال، بذلك النور الذي كان بالإمكان أن يُشعّ ضمن الحرّية الحيويّة. مذّاك تمعنُ الحياة التي سُلبت حيويّتَها داخل المجتمعات الطبقيّة والعسكريّة، التفكيرَ في أشكال التعويض،- سواء في ضروب الحياة الآخرة كما يظنّ الضمير الهندوسيُّ، أو كما تجعل المسيحيّة والإسلامُ وجودا سماويّا يتراءى في الأحلام المتكدّرة للّذين اعتنقوهما. في بادئ الأمر، ليس الدين أفيونَ الشعوب، وإنّما هو ذكرى أنّه توجد فينا حياة هي أغنى من تلك الحياة التي نحيا فعليًّا. ووظيفة الإيمان هي نَتاج الأجسام التي سُلبت حيويّتَها وليس بإمكانها أن تفقدَ بالتمام ذكرى ما تخفيه من مصادر الحيويّة والقوّة والرغبة والأسرار ونشوة الوجود، هي أعمق ممّا يمكن أن يُتعرَّف إليه في الحياة اليوميّة.

هذا ما يعطي للديانات دورها الملتبس في المجتمعات: إذ يمكن أن تُستعمل في التشريع للقمع ومضاعفته (أنظر: نقد التنوير للدين، في التأمّل التمهيديّ الثالث: نقد الظاهر الدينيّ)؛ غير أنّها يمكن أيضا [٥١٠] من حيث تساهم في التغلّب على الخوف، أن تحرّر الأفراد ليعزّزوا قوّتَهم على المقاومة وإبداعيّتَهم. لذلك وبحسب الأحوال، يمكن أن يكون الدين هذا وذاك: أداةً للسيطرة ونواةَ مقاومة ضدّ السيطرة، وسيطا للقمع ووسيطا للتحرّر، أداة لسلب الحيويّة أو مذهبا في استعادة الحيويّة.

أمّا في خصوص الحالة الأولى للكونيقيّةِ الدينيّة في سلسلة التقليد اليهوديّ-المسيحيّ، فلا يمكن أن نجد غيرَ السلف الأوّل موسى في دور المتمرّد الكونيقيّ. فهو الذي كان قد اقترف أوّل **تجذيف** ذي وزْنٍ حينما رجع من جبل سينا وكسر ألواح النواميس، «لوحيْن من حجر مكتوبيْن بأصبع الله» (**سفر الخروج**، في الأصحاح الحادي والثلاثين، آية ١٨). «اللوحان هما صنعة الله، والكتابة كتابة الله منقوشة على اللوحين» (في الأصحاح الثاني والثلاثين آية ١٦ من **سفر الخروج**). لقد بيّن موسى إذ نزل من الجبل والنواميسُ الإلهيّة تحت ذراعه، ورأى الشعب يرقص حول العجل الذهبيّ، كيف ينبغي أن يفعل كونيقيٌّ دينيٌّ مع المقدّس. لقد كسر موسى كلّ ما هو ليس روحا، بل حرْفٌ، كلَّ ما ليس إلها، بل معابيدُ، وكلّ ما هو ليس بحيّ، بل صورةٌ تمثيليّة. وقد شُدّد على القول بأنّه قد فعل ذلك في ثورة غضبٍ، وإنّ هذا الغضب المقدَّس هو الذي أعطى له الحقّ والوقاحة الضروريّةَ لانتهاكِ الكتابة المنقوشة بيد الله. هو ذا ما ينبغي أن نفهمه. ذلك أنّه بعد أن كسر الألواح مباشرة وكما ذكرت التوراة، أخذ العجل الذهبيّ فأحرقه بالنار، و«طحنه حتّى صار ناعما وذرّه على وجه الماء، وسقى منه بني إسرائيل. . .» بعد ذلك وجب على موسى أن ينحت ألواحا جديدة حتّى يستطيع الإله أن يكتب عليها مرّة ثانية كلامه. وتلقّى موسى أمر الإله: «لا تصنع آلهةً من معدن مصهور». [٥١١] إنّ التجذيف الكونيقيّ لموسى نابعٌ من معرفة أنّ البشر يميلون إلى عبادة الأوثان والأشياء المادّيّة المحسوسة. لكن، لا شيءَ مادّيًا يمكن أن يقدّس لدرجة أن يحرّم كسرُه، حالما يُدرك المرءُ أنّ تمثيلات المقدّس جعلت تحجب روح الدين. من هذا المنظور، يمكن أن يحصل أنّه لم يعد يُميَّز بين ألواح الإله الرحيم

وبين العجل الذهبيّ المعبود. إضرب وأكسر حين يتعلّق الأمر بصورة تمثيليّة أو بأوثان! تلك هي النواة الروحيّةُ-الكونيقيّةُ لمنعِ صنع صورة عن «الإله». فالصورة والنصّ لا يملآن وظيفتهما إلاّ حين لا ننسى أنّ كليهما شكلان ماديّان، وأنّ «الحقيقة» بما هي بنية ماديّة-لاماديّة، ينبغي أن تعاد كتابتها وقراءتُها باستمرار، أي أن تُجعل في مادّة وتُخلع عنها مادّيتُها في ذات الوقت، وهذا يقتضي أنّ كلّ ما يُصيَّر مادّةً ينبغي تحطيمُه حين يأخذ في البروز ضمن المحلِّ الأوّل[1].

لقد نشأت سائر ضروب التجذيف الأولانيّة عن الدافع الكونيقيّ-، أعني ألاّ ننخدع بأيّ وثنٍ كان. إذ أنّ مَن «يعرف» شيئا عن الآلهة، يعرف ثورةَ غضبِ موسى وصفاءَ البال الكونيقيَّ في العلاقة مع تمثيلات الإلهيّ. فالمتديّن على خلاف الورِع، ليس مهرّجَ أناه الأعلى؛ لأنّ هذا الأنا الأعلى يعرف القوانين، ويعرف المتديّنُ أنّ الأنا الأعلى يعرف القوانين ويتركها تعبّر عن ذاتها ويقتدي بها حينما تكون الأحوال مواتية. هذا ما يميّز التجذيف الأوّلانيَّ للمتصوّفة والمتديّنين والذين يحيون كونيقيًّا عن التجذيفات الثانويّة [٥١٣] التي تتولّد عن الاضطغان، وعن الهوس اللاواعي بالاغتياب والنميمة، وعن الالتذاذ المستعبَد بالحطّ من شأن ما هو سام.

ونعثر أيضا على الكلبيّة الأولى التي من الطراز الدينيّ، في **الكتاب المقدّس** للعهد القديم. إذ نجدها على نحو ذي دلالة، في قصّة أوّل قتْل في تاريخ الإنسانيّة،- في قصّة هابيل وقابيل. كان لآدم وحوّاء (من بين أولادهما) ابنان، قابيل المولود الأوّل الذي كان

---

(١) ولن يروق هذا لأكثر من بنيويٍّ عنيدٍ أقرّ العزمَ على المشاركة في الرقص حول العجل الذهبيّ: «اللغة، الخطاب، الدالّ». فالوثنيّةُ البنويّةُ للدالّ ليست أكثر تبصُّرا من وثنيّةِ المدلول القائمة على «المركزيّة المنطقيّة».



ماركس إرنست: **العذراء وهي تؤدّب الطفل-المسيح أمام ثلاثة شهود**، ١٩٢٦.

يحرث الأرض، وهابيل المولود الثاني الذي كان راعيا. ذات يوم قدّم كلاهما قربانا إلى الإله؛ فقدّم قابيل من ثمرات الأرض، وقدّم هابيل من أوّل المولود من قطيعه. لكنّ الإله تقبّل قربان هابيل، ولم يتقبّل قربان قابيل، فغضب قابيل و«**تجهّم وجهه** ثم قال لأخيه هابيل: 'هيّا بنا لنخرج'، فلمّا كانا في الحقل طوّعت له نفسُه أن يقتل أخاه هابيل، فقتله. فقال الرب لقابيل: «أين هو أخوك؟» (**سفر التكوين**، الأصحاح الرابع، آيات ٦-٩). بهذا السؤال نُصب الركحُ للكلبيّة الدينيّة. إذ أنّ طريقةَ تجهّم الوجه، فنَّ **التوْرية** الذي يتعلّق الأمر به ههنا لأوّل مرّة، لهما علاقةٌ مباشرة بالتحوّل الكلبيِّ لوعيٍ عنيفٍ إزاءَ الآخر[1]. ماذا كان يمكن أن يجيب قابيل؟ مهْما يقل، سينحو دائما منحى كلبيّا-، ذلك أنّه في الواقع لا يقصد أن يقول الحقيقة؛ والتواصل مع السائل هو مسبَّقا، [٥١٤] مشوَّه. لو أراد قابيل أن يجازف بكلّ شيء، لكان بإمكانه أن يجيب الإله: «لا تسَلْني سؤالا ماكرا. فإنّك تعلم مثلي أين يوجد هابيل، لأنّي قتلته بيديّ؛ وأنت يا ربّ نظرت إليّ ولم تتدخّل، بل قدّمتَ لي الدافعَ لأفعل ذلك...» أمّا الإجابة الفعليّة لقابيل فلها في إيجازها، ما يكفي من حدّة العضّة الكلبيّة: «لا أعلم. أيُفترَض أنّي حارسٌ لأخي؟» يُفترض في إله عليمٍ ذي عدل شامل-، وهذا ما يتراءى من إجابة قابيل، أن يُمسك عن هذا الضرْب من نغْزِ الضمير. فأيّ إله هذا الذي من جانبٍ، لا يعامل البشر

---

(١) يقول سارتر في **الكينونة والعدم**، ١٩٤٣، ص٨٤: «بالكذب يثبت الوعي بأنّه بطبعه **متخفّ ومستتر عن الآخر**، ومن ثّم فهو يستعمل لصالحه الثنائيّة الأنطولوجيّة للأنا وأنا الآخر. ولن يصدق هذا على سوء النيّة، إذا كانت هذه كما قلنا، دالّة على الكذب على الذات[...] على هذا النحو، لا توجد ههنا ثنائيّة الخادع والمخدوع. .» وعليه، سيكون إله قابيل شريكا لوعيٍ بالذات بإمكانه أيضا أن يرتكب خديعة على حسابه. ومن ثمّ رأسًا، إله في صيرورة.

على قدم المساواة ويدفعهم لارتكاب الجرائم لأقلّ سبب، ومن جانب آخر، يطرح ما هو في الظاهر أسئلةٌ بريئةٌ حولَ ما حدث؟ وعليه، «الله» إذا جاز هذا التعبير، لا ينفذُ إلى كلّ وعي. لقد أغلق قابيل ضميره على هذا الإله الذي لا ينفذ إليه (قارن: سيكولوجيا الأطفال الذين يكبرون في الرعب الشديد من أن يعاقَبوا). فهو يردّ الفعل بعجرفةٍ وبوقاحةٍ مراوِغة. مع هذه الجريمة الأولى وأكثر ممّا حصل مع الخطيئة الأصليّة كما تكشف عنها أسطورة **العهد القديم**، حدث شيء مّا فتح شرخا عميقا في الخلْق الذي ما زال حادثا-، إذ أخذت الأمور تفلت من يد الله. لقد ارتُكبت شناعاتٌ ومفاسد في العالم لم يكن يتوقّعها الله ولا يعلم بعدُ كيف يكون العقاب عليها عادلا. فالعبرة من قصّة قابيل وهذا أمر غريب، هي أنّ الله كأنّه إذ استغرق في التأمّل، لا يعاقب القاتل قابيل وحسب، بل يضعه صراحة تحت حمايته الشخصيّة إذ يسمه بعلامة قابيل؛ «أنا مَن يختصّ بالانتقام»، يقول الربّ. ذلك أنّ مَن سينتقم لن يكون ولا ريب، إلها يعلو إلى مصافّ الممكن. وإله قدماء العبرانيّين يشبه كثيرا صورة الرجل الغضوب [٥١٥] والطاعن في السنّ والمتبرّم الذي لم يعُد يفهم جيّدا العالَم وباتَ يحمل نظرةَ حسدٍ وارتيابٍ على كلّ ما يجري على الأرض. ومهما يكن من أمرٍ فإنّ الردّ على الجريمة الأصليّة لقابيل أجِّل إلى يوم القيامة؛ ولا زال الإله يمنح لنفسه وللبشر، أجلاً تؤكّد أساطير يوم القيامة على أنّه إلى أن يحين، سيكون قد انقضى ردْحٌ حاسمٌ من الزمن-، هو زمنُ البخْت العظيم. إنّه ردح من الزمن يحتاج إليه الإله ليصبح عادلا، وهو أيضا ردح من الزمن نحتاج إليه حتّى نفهم ما هي الحياة العادلة. إذ أنّ كليهما يعنيان في الأساس، عينَ الشيء الواحد.

أما عن الكيفيّة التي أفضى على نحوها تنصيرُ السلطة في الحقبة

الأخيرة من الامبراطوريّة الرومانيّة ثمّ أيضا في أثناء العصر الوسيط الأوروبيّ، إلى آثار ومفاعيلَ كلبيّة، فهذا ما بيّنه الفصلُ المتعلّق بكلبيّة الدولة والهيْمنة. ذلك أنّ الكلبيّة الكاثوليكيّة للأسياد تبلغ ذروتها انطلاقا من عصر الحروب الصليبيّة الذي يشهد أيضا أصول **محاكم التفتيش**. وإذا صغنا هذه الأخيرة على منوال عبارة «ألوان تعذيب واضطهاد المسيحيّين للمسيحيّين»، فإنّنا نرسم معالم الممارسة المتفكِّرة والكلبيّة للأكاذيب والأباطيل من قبَل كنيسةِ أسيادٍ لا يخشى ممثّلوها المتجهّمون- بدلالة المفتّش الأعظم عند دوستويفسكي، أن يحرقوا المسيح في رجعته، كما أولئك الهراطقة الذين كانوا يعملون على إعاة الحياة لتعاليمه. لقد كانوا يعرفون بإطلاقٍ ماذا كانوا يعملون، وإنّه لمن التبسيط الرومنْطيقيّ للوقائع أن نصف بالكاثوليك «المتعصّبين» أولئك القائمين على محاكم التفتيش، كما يفعل مدوّنو تاريخ السير وهم يرتعشون. أو لن يكون ذلك عدمَ تقديرهم حقَّ قدرهم من حيث نجعلهم عملاءَ عميان «لإيمانٍ» مزعوم و«قناعةٍ» متصلّبة؟ وهل بالإمكان [٥١٦] أن نعزو على نحو جدّي مثل هذه السذاجاتِ إلى ممثّلين أقوياء ومتعلّمين لدين المسيح؟ أوَ لا يُشهرون هم أنفسُهم بانتمائهم إلى إنسان-إله لفت إليه الأنظار بكونه قد صار متمّردا ينتمي من جانبه إلى تقليدِ مؤسِّسِ الدين، ويُقدم في غضبه المقدّس على كسر لوح نواميس الله وطرحها أرضا؟ أوَ لم يكونوا **يعرفون**، ألمْ يكن **عليهم** أن يعرفوا **ويروا** بأمّ أعينهم يوميّا بصفتهم مفتّشي المحاكم، أنّ هذا الدين يقوم على نداء «تقليد المسيح ومحاكاته»-، على نحوِ أنّ المقلّدين حين لا ينهجون نهج «الهراطقة» تحديدا، ربّما يكونون أقرب إلى المصادر من المسيّرين العلماء والكلبيّين المتشبّثين بالحرْف؟

كنّا قد بيّنا سابقا، كيف فهم فريدريك شليغل البعد الكونيقيّ للدين المسيحيّ، أعني باعتباره مقاومةً دينيّةً لتسلّط الدولة، بل لكلّ شكل من أشكال الدَنيَنة العنيفة والفجّة والأنانيّة والرعناء. حالما تستقرّ سلطة دولة مّا على النهج المسيحيّ، سواءٌ بصفتها بابويّةً أو امبراطوريّةً رومانيّةً-جرمانيّة مقدّسة، ويأخذ عالمُ الأسياد العنيفُ في التصيّر إلى السفاهة، يظهر في القرن الوسيط، نسّاك كونيقيّون يحاولون بالجماجم والهياكل العظميّة، أن يوقفوا الأسياد المتعجرفين عند حدّهم. فيقترحون على الغزاة المتعطّشين إلى السلطة أن يفكّروا أنّهم عند مماتهم لن يملكوا من الأرض الضروريّة إلاّ حيّز قبر لدفنهم (وهذه ثيمةٌ في نقد السلطة ظلّت قائمةً إلى حدود الكلبيّات الغنائيّة لبريشْتْ في السنوات العشرين [من القرن الماضي] فما بعدها). لقد ناهضت المسيحية الكونيقيّةُ للعصر الوسيط التي أقرّت العزم على إعمال النظر والمقاومة، وحاربت في موجات عدّة وبواسطة صيغة «تذكّر أنّك ستموت-مومنتو موري»، الميولَ إلى البذخ والانغماسِ في الشهوات والتكالب على الحياة الدنيا. [٥١٧] وبالفعل، يبدو لي أنّ الحركات الإصلاحيّة الكبرى قد استلهمت الكونيقيّةَ بالدلالة الدينيّة لهذا اللفظ، الحركاتِ التي انطلقت موجتُها الأولى من الأديرة الكلونيّة لتبسط نفوذها العميق على المنظومة الإقطاعيّة العنيفة في حروبها الهوجاء من القرنين العاشر والحادي عشر؛ وأمّا الموجة الثانية الكبيرة فضمّت هي أيضا عناصرَ كونيقيّة، ونشرت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تجارُبَ زهد وتصوّفٍ لتطال عددا أكبرَ من الأوساط المجتمعيّة. هكذا كان الحال منذ بداية الإصلاحات للقرنين الرابع عشر والخامس عشر، ثمّ بعد ذلك بخاصّةٍ، على مرِّ فترة الإصلاح والمصلحين، ومن بينهم لوثرْ الذي كان يعامل البابا

باعتباره «خنزيرَ الشيطان»، والذي كان يجمع في شخصه، النماذج الكونيقيّةَ: من موسى وداوود إلى أيولنْشبيغلْ معاصرِه في الآداب، وهذه صفةٌ سمحت له أن يتقدّم بقوّة سجاليّة أصلانيّة، في التجديد الذاتيّ للدين انطلاقا من «الرّوح» ضدّ تقاليد المعابيد والأوثان.

لقد عرف العصر الوسيط المتأخّر أمثلة على انقلاب أغراض الزهد والنسك، كما تُظهر القصّةُ التالية ذلك:

«منذ أمد بعيد، كان عاشق يخطب ودّ امرأة شابّة جميلة؛ ولكن خوفا على نفسها وطهارتها، كانت تصدُّه دائما. ووجدت مقاومتُها لإغراء الرجل وتودّده، سندا في شخص راهب في مدينتها كان يحثّها باستمرار على أن تحرص على عفّتها وفضيلتها. وحين اضطرّ الراهب ذات يوم، أن يغادر المدينة ليزور فِنيسيا، وعدته المرأة الشابّة وعدا صادقا أنّها لن تضعف في أثناء غيابه. لقد وعدته ولكنّها شرطت عليه أن يأتي إليها من فنيسيا بمرآة من مراياها المشهورة. وبالفعل قاومت الشابّة كلّ الإغراءات أثناء غياب الراهب. وبعد رجوعه ذكّرته بأنّه وعدها أن يأتي لها بمرآة من فنيسيا، فأخرج لها الراهب من تحت جبّته، جمجمةَ ميْتٍ، ورفعها بطريقة كلبيّة في وجه المرأة الشابّة: «أيّتها المرأة الطائشة، هو ذا وجهك الحقيقيّ! وتذكّري أنّك ستموتين لا محالة، وأنّكِ لا شيء أمام الإله»، فاستبدّ الرعبُ بالشابّة في أعماق أعماقها؛ وفي ذات مساء ذلك اليوم، طاوعت عشيقها وابتداء من تلك اللحظة، ذاقت معه مسرّات الحياة ولذّاتِ الحبّ.» [٥١٨]
(لسوء الحظّ اضطررتُ إلى أن أقصّ هذه الحكاية من الذاكرة، لأنّي لم أعثر على النصّ الأصلي. ولهذا، لستُ أضمن إلاّ جوهر القصّة، لا حرفَها ولا تفاصيلَها).

حالما يتعرّف المسيحيُّ نفسَه في جمجمةِ الميْت كما في مرآةٍ، يذهب إلى حيث يتقهقر الخوفُ من الموت أمام الخوف من ألاّ يعيش

حياته. عندئذٍ يفهم أنّ القفز إلى السرير لمضاجعة هذه «البغيّ التي هي العالَم»، هو تحديدا ما يمثّل البختَ الأكبر في هذه الحياة التي يتعذّر استدراكُها إن فاتتْ.

منذ البداية كان المشكل المخصوص الذي يؤرق الديانة المسيحيّةَ هو انعدام القدرة على الايمان. ذلك أنّها بالجوهر ومن حيث هي ديانة منظَّمةٌ، ديانةُ **سوءِ الطويّةِ**، أي عدمِ الصدق من جهة أنّها لا تتأسس على محاكاة المسيح، بل على محاكاةِ المحاكاة، على **خرافة** المسيح، على **أسطورة** المسيح، على **عقيدة** المسيح، وعلى **أَمْثَلةِ** المسيح. لقد اتّسم المسار العقائديّ بسوء الطويّة، لأنّه ثمّة بُعدان لعدم إيقانٍ لا فكاك منه تحوّله العقيدةُ إلى يقين: أوّلا، ما نقله إلينا المسيحُ كان شذرات متناثرة جدّا ولم يكن بالإمكان فهمُها في صدقيّتها باليقين الضروريّ حتّى أنّ المرءَ يتفهّم جيّدا أنّه على مرّ قرون بعد موت المسيح، تطوّرت تأويلاتُ المسيحيّة الأكثر تبايُنا؛ إلاّ أنّ تطوّرها **الفعليَّ** ما زال يدلّ على ضربٍ معيّن من «تقليد الاستلهام»، أعني تقليدَ تجرُبة أصليّة كان المسيحيّون الأوائل قد اشتركوا فيها مع المسيح،- تجرُبةَ إثباتٍ لامشروطٍ [٥١٩] يُفترَض أنّها من حيث قامت على المحبّة وغياب الخوف، قد طبعت بطابَع لا يمّحي، جميعَ أولئك الذين الْتقوا المسيحيّين الأوّلين. لقد نشأت العقيدةُ في جانب منها، عن صراع تنافسيّ بين مختلف «التنظيمات» والأساطير المسيحيّة، حتّى أنّه ولا واحدة منها يمكن أن تتيقّن ممّا إذا كان «الرّوح» ماثِلا أيضا في التنظيم والأسطورة المسيحيّيْن المتنافسيْن. في سياق التعدّد البيّن لل«مسيحيّات» الذي لا يمكن إنكاره، وحدَه سوء طويّةٍ إبتدائيّ يريد أن ينفرض بصفته الإيمان الحقّ والأوحد. وهذا ما يسم البعد

الثاني لسوء الطويّة: عند صدّ المسيحيّات البديلة ومع تهيئةِ «اللاهوت» **العقلانيّ** المطابق لدين المسيح، كان قد تحتّم أن يشتدّ التضادّ بين الأسطورة والذهن، بين الإيمان والمعرفة،- وكلّما ازداد هذا التضادُّ، اشتدّ الميل إلى التغلّب عليه عن طريق فِعال دنيئة وأشكالِ مناوَرةٍ يختصّ بها الوعي. بردِّ دين المسيح إلى عقيدة لاهوتيّةٍ، نسجنا مرارا وتكرارا، أكاذيبَ داخل هذا البعد الإشكاليّ الموضوعيّ-، كما لو كنّا نعتقد في «اعتقادنا الخاصّ بنا». غير أنّ تاريخ اللاهوت والعقيدةِ الدُغمائيّة المسيحيّيْن ليس تاريخَ «إيمان» بقدر ما هو تاريخُ شكٍّ ولكن مع إرادة اعتقادٍ. ومن ثمّ يعني اللاهوت المسيحيّ المحاولة الخارقةَ بقدر ما هي وهميّة، في البحث عن اليقين تحديدا حيث لا يمكن أن يوجد بحكم طبيعة الأشياء. وبإمكان المرء أن يتبيّن في هذا اللاهوت بُعد تنويم مغناطيسيّ ذاتيّ؛ إذ أنّه يبتدئ بما نسمّيه في يومنا هذا «الإيديولوجيا»، أي الاستعمال الأداتيّ للذهن ليجعلَ عن طريق المغالطة المنطقيّةِ، مشروعةً قراراتٍ ومصالحَ ومطابَقات معطاةً مسبَّقا. وبحقّ ما يكون اللاهوت من الوهلة الأولى، [٥٢٠] بناء هجينا من الإيمان والشكِّ ينشدُ عن طريق الكذب، استعادةَ بساطةِ «مجرّدِ الإيمان». فيصوغ «اعترافات» في قالب دغمائيّ-يقينيٍّ، والحال أنّ الاعتراف لا يمكن بالطبع أن يرتبط إلاّ بما هو إيقانٌ **غيرُ موسوطٍ** بالنسبة إلى المعترِف، وإذن بتجرُبته الذاتيّة وبداخليّته: في هذه وتلك لا يجد في بادئ الأمر، إيمانا جاهزا للصوغ من حيث هو إيمان، بل يجد الشكّ، لا اليقين. وما نسمّيه في يومنا هذا «الاعترافَ» ليس بسْطا لمجموع الأشياء التي يتيقّن منها المعترِف بقدر ما هو توصيف لجملة الأشياء التي يشكّ فيها. لقد انتقل إرثُ سوء الطويّةِ هذا من البنية الذهنيّة المسيحيّة، إلى معظم الإيديولوجيّات



هونوري دوميه: **حبّ مسيحيٌّ - يُمارَس في إسبانيا.**

وتصوّرات العالَم التي ظهرت على الأرض الأوروبيّة في طور ما بعد المسيحيّة. ويوجد في ثقافتنا تقليدٌ يعلّم تقديمَ ما هو غير يقينيّ في حدّ ذاته، في ثوب «الاعتقاد»، وما نعتقده على أنّه ما نعرفه، المعتقَد على أنّه كذبة المعركة.

تبلغ هذه الإشكاليّة الداخليّة ذروتها المأساويّةَ في المواجهة الطاحنة بين الإصلاح الكاثوليكيّ المضادّ وبين الحركات البروتستانْتيّة. وإذا تفحّصنا تاريخ تكوّن هذه الحركات من المنظور الديّني الداخليّ، لتبيّن أنّها كانت قد صارت ضروريّة بسبب ظواهر سوء الطويّة التي أنتجت في الكاثوليكيّة، فساداتٍ وأكاذيب لا تُحتمَل نِسبُها. كانت الإصلاحات تتعلّق بالتصديق البائس بـ«الإيمان»، بفراغِ المشهد الذي تقدّمه الكنيسة الكاثوليكيّة وبخشونته وبكلبيّتِه. بيد أنّه إذا أعاد الإصلاح المضادّ تسليح نفسه من الناحية اللاهوتيّة ضدّ التحدّي البروتِستانتيّ، فإنّه يجد نفسه ملزَمًا لا محالة بإجراءات إصلاحيّة لأنّه لا يستطيع الانتصارَ على الخصم من دون [٥٢١] دراسة «طريقة تسلّحه» ونقده للكاثوليكيّة. مذّاكَ، أخذت تربو ضمن اللاهوت الكاثوليكيِّ، تفكُّريّةٌ كلبيّةٌ صامتةٌ تعكف على إعمال النظر في أفكار الخصم من دون أن يتراءى من «اعترافاتها»، أنّ المرء يعرف منذ وقت طويلٍ، أكثر ممّا يقول و«يعتقد». التكلّم من مؤخّرة الجيش والتفكيرُ من مقدّمة الجيش،- هو ذا [٥٢٢] ما أمسى السرَّ السيكولوجيَّ-الاستراتيجيَّ للوظيفة التي يضطلع بها النظام اليسوعيّ الذي يكوّن مثل مليشيا مثقّفين، رأس الحربة في المعركة ضدّ البروتستانتيّة. وما تزال هذه الطريقةُ تصدُق اليومَ في أكثر من مجال: ذلك أنّ أسلوب الإيديولوجيا المحافظة-، أعني العمل في أعلى درجة من الوعي، على تقليص الفهم الشخصيِّ وعلى المراقبة الذاتيّةِ من خلال مُواضَعيّةٍ ملطَّفة، لا يزال يحمل إلى أيّامنا هذه شيئا من أثر اليسوعّية الغابرة. إذْ أنّه لكي يكون المرءُ كاثوليكيّا في أحوال العالَم الحديث، فهذا يستلزم بالفعل، أن يُتعلَّم؛ ذلك أنّه يفترض القدرة على تطوير سوءِ طويّة من الدرجة الثانية. يالَشقاء المسكين هانس

كونغ! فبعد دراسات متألّقة جدّا، كان عليه أن يعرف بأن الطريقة الكاثوليكيّة في الفهم لا تُثمر إلاّ إذا عرف المرءُ أيضا كيف يخفي بالتكتّم، أنّه يعرف الكثير عن الأمر.

ثمّ إنّ تاريخ «الدَنْيَنة» الحديثة يشمَل أيضا ظواهرَ الكلبيّة الدينيّة. في مسار «العَلْمَنة» هذا توشك أن تنتهي دعايةُ الجماجم والهياكل العظميّة التي هي في جزء منها، تحذير كونيقيٌّ، وفي جزء آخرَ وعيدٌ كلبيّ. لم يعد أيُّ شيء يسنح للتذكير بالموت في مجتمعٍ استهلاكيٍّ يقوم كليًّا على التنظيم العسكريّ سواء أ كان من طراز رأسماليّ (أم من طراز اشتراكيّ). ولم يعد أحدٌ يرغب في أن يرى «وجهه الحقيقيّ» في رأس الميْت. ذلك أنّ موضوعات الموت قد صُدَّت منذ القرن التاسع عشر، لتُقحَم في «الرومنطيقيّة السوداء» ولم تعد تُتناوَل وتُعالج إلاّ على نحوٍ استطيقيّ. ومن ثمّ، يكاد يكون التوتّر بين الدين والمجتمع المدَنْيَن حين يتعلّق الأمر بحدٍّ ما ينبغي أن تكون «الحياة الحقُّ»، قد انحلّ (في الظاهر) لصالح القوى «الدنيويّة»، السياسيّة والمجتمعية والثقافيّة. مَن يطالب بـ«حياة أفضل»، بـ«حياة أكثر شدّة»، أو «حياة فعليّة» [٥٢٣] يجد نفسه على الأقلّ منذ القرن الثامن عشر، أمام سلسلةٍ من إعادة إحياءٍ غير دينيّة استفادت شيئا مّا من الإرث الوضعانيّ للدين: من بين غيرها، الفنّ والعلم والإيروسيّة وحبّ الأسفار والوعي بالجسم والسياسة والعلاج النفسيّ. فكلّ هذه يمكن أن تساهم في إعادة بناء تلك «الحياة المفعَمة» التي كانت تكوّن نواة حلم الدين وذكراه. بهذا المعنى يمكن أن يقال عن الدين إنّه أصبح «فضلة زائدة». فالكائن الحيّ الذي لم يعد يُطلب منه الكثير، لم يعد يريد أن يرَدّ إليه كلُّ شيء في حياة أخرى؛ وبالفعل الحياة الإنسانيّة التي لم تعد تبقى دونَ إمكانيّاتها، تتضاءل لديها الأسباب

في أن تبحث عن تعويض في التديّن؛ ومَن لا يعيش «على الأرض» في بؤسٍ عظيمٍ، لم تعد السماء تعِده بشيء «مغايرٍ بالتمام». ذلك أنّ القوى الرئيسَةَ التي عطّلت تجديد الحياة من مثل الأسرة والدولة والجيش، كانت قد خلقت منذ القرن التاسع عشر، إيديولوجيّاتٍ قويّة في إحياء الحياة (الاستهلاكويّة، المنزع الجنسيّ، ممارسة الرياضة البدنيّة، السياحة، طقس العنف، ثقافة الجماهير)، لا تملك جماعاتُ القسّيسين المحافظين شيئا يعْدلها جاذبيّةً فيعارضونها به. ولميولِ الجماهير الحديثة إلى المذهب الحيويّ سهمٌ كبيرٌ في أنّ المجتمعات الراهنة لم تعدْ على الأقلّ في ما يتعلّق بالوظائف الحيويّة الأكثر قوّة، مجذوبةً إلى الدين. إجمالا، لم تعد لهذه المجتمعات أحلامٌ دينيّة؛ وإذا شعر المرءُ اليومَ «بأقلّ ممّا ينبغي» في مكان مّا، فإنّه يعبّر عنه في لغة الأملاك الحيويّة في هذه الحياة الدنيا، كأن يقول: نزرٌ من المال، قليل من الوقت، قليل من الجنس، قليل من التمتّع، قليل من الأمن، إلخ. ولم تظهر هذه الطريقة في الحديث إلا في هذه الفترة الأخيرة: لا يوجد إلاّ النزر القليل من **المعنى**-، ومع هذا التأوّه المحافِظ المحدَث يهلُّ من جديدٍ «إقبالٌ على الدين»، [٥٢٤] إقبالاً أفضى إلى ازدهار تجارة المعنى من دون الإحساس جيّدا بأنّ هذا الولَع بالمعنى هو الذي يمنح كلّ ضروب اللامعنى فرصة بيعها طريقًا للخلاص. بيد أنّ المؤكَّد هو أنّ الإمكانات الأكثر خشونة لتجديد الحياة (ممّا يسمى بالماديّة) في ثقافتنا، وبخاصّة حينما تؤخَذ في الحسبان بقدْر معيَّن، إنّما تعرض طبقاتٍ عميقةً لكوننا-مائتين لا تشملُها فعليًّا حيويّةُ الاستهلاك والرياضة وحمّى موسيقى الديسكو والحريّة الجنسيّة. هذا الصعيد الباطنيّ للموت هو ما كان يطلق عليه في ما مضى اسم «العدميّة»، خليط من زوال الوهم



النافخون في الأبواق، علَم وحدات الإسْ إسْ، رأس ميْت.

واليأس الشائع، ينتجُ عن الشعور بالفراغ وعن التكالب الاعتباطيّ. ولا شكّ أنّ تجارب من هذا القبيل، كانت قد لعبت على نحو خفيّ، دورا في الاشتراكيّة القوميّة التي اكتست بالنظر إلى اعتبارات كثيرة، خصائص دينٍ عدميّ. وفضلا عن ذلك، كانت الاشتراكيّة القوميّة القوّة السياسيّة الوحيدة في القرن العشرين التي جرؤت على أن تتملّك في وضعيّةِ كلبيّة أسيادٍ متحدّيةٍ، الرموزَ القديمة للإنذار المسيحيّ بالموت: ذلك أنّ زمرة نخبتها الإيديولوجيّة، الإسْ إسْ، لم تختر عبثا في تمثيلها الذاتيّ، جمجمة الرأس الميت علامةً يُتعرّف بها عليها. حين يتعلّق الأمر بإبطال الكبت، لا شيء في العالَم يُزيح الفاشيّةَ الألمانيّة من موقعها. فالفاشيّة هي حيويّة الأموات الذين

يبتغون باعتبارهم «حركة» سياسيّة، أن تكون لهم رقصتهم. وحيويّة الأموات هذه التي تطبع إلى اليوم، النشاط الثقافيّ في الغرب، تتجسّد أدبيّا كما في الواقع، في أشكال مصّاصي الدماء الذين تُعوزهم حيويّتُهم الخاصّة بصفتهم أمواتا-أحياء بين الكائنات التي لم تمت بعدُ، فتمتصّ طاقتهم، وبعد ذلك تتحوّل هذه الكائنات بدورها إلى مصّاصي دماء. فما [٥٢٥] إن تفقد جذريًّا قوتّها الحيويّةَ حتّى تتعطّش إلى حيويّة الآخرين.

في العصور المسيحيّة كان يُدعى إلى تذكّر الحياة الحقيقيّة بالعبارة التالية: *media vita in morte sumus* على معنى عندما نكون وسط العمر، يكون الموت قد أحاط بنا. أوَ لا ينبغي أن نقول في يومنا هذا بعكس ذلك: *media morte in vita sumus*، عندما نكون في غمرة سكرات الموت، يوجد فينا شيء مّا أشدُّ حياةً ممّا عشنا عمرا مسلوبا من الحياة؟

ماذا يعرف عن الحياة، الشخص الحزينُ، ورجل الأمن، والإنسان المأجور، والجنديُّ، والمهموم، والإنسان المنشغل بالتاريخ، والرجل الذي يضغ الخطط والتصاميم؟ إذا أحصيْنا ما يكوّن حياتنا، فإنّ النتيجة هي في نهاية الأمر، عوَزٌ كثير وإشباع قليل، كثير من الأحلام المنقبضة وقليل من الحضور. هنا الحياة تعني أنّ الموت لم يلمّ بنا بعدُ. والجهد المبذول في تعلّم الحياة من جديد يؤدّي إلى ما أبعد من [٥٢٦] عمل الإذّكار، مع أنّه عمل لا يقتصر على إحياء الحكايات والذكريات. ذلك أنّ الذكرى الأكثر توغّلا في الداخل لا تفضي إلى حكايةٍ بل إلى قوّة. أمّا ملامسة هذه القوّة فتعني خوض تجرُبةِ دفْق النشوة. إذ أنّ هذه الذكرى لا تنتهي إلى ماضٍ ولّى وانقضى، بل إلى آنٍ جَذِل.

٦. كلبيّةُ المعرفة

ما الحقيقة؟

بونتيوسْ بيلاط

لا يمكن للإنسان أن يثق في إحصائيّات إلاّ حين يكون زوّرها بنفسه.

ونستون تشرشل

أنف كليوباترا: لو كان قصيرا لتغيّر وجه الأرض.

بليز باسكال

إنّ الشيء الأساسيّ في الحياة هو بكلّ بساطة أن تذهب بحرّية وسهولة وفرح، كلّ مساء إلى خزانة ملابس النوم. نعم يا ستِرْكوس برِتْيُوسم! وهذه أكبر نتيجة في الحياة في كلّ الأحوال.

ديدرو، **نجل رامو**

كلّ ثقافة بعد آوشفيتْسْ بما في ذلك نقدُها نقدا نافذا، ليست إلاّ هباء منثورا.

أدرنو، **جدليّة سلبيّة**

ديوجين هو المؤسّس الحقيقيّ للمعرفة الجذْلى[1]. وبهذه الصفة

(١) «التحويل القيميُّ» الكونيقيُّ المحدَثُ للقيم جميعا عند نيتشه يشمل أيضا العلوم من حيث يعتبر موضوعاتها أكثر مدعاةً للسرور ممّا تستحق.

ليس من السّهل أن نصنّفه. هل ينبغي أن نعدّه من بين «الفلاسفة»؟ [٥٢٧] هل يصحّ أنّه يشبه «الباحث»؟ هل يذكّرنا بما نسمّيه بالعالِم؟ أم أنّه قد يكون فقط من استطاع أن «يعمّم» معارف مكتسَبة في حقول أخرى؟ كلّ هذه التسميات لا تناسب ديوجين. ذلك أنّ ذكاء ديوجين لا يشبه في شيء ذكاء الأساتذة، وأمّا معرفةُ ما إذا كان يُقارَن بذكاء الفنّانين وكتّاب المسرحيّات الدراميّة والمؤلّفين، فيظلّ أمرا مشكوكا فيها، لأنّه لم يصل إلينا أيّ شيء ممّا خطّته يداه، كحال جميع الكونيقيّين بوجه عامّ. فالذكاء الكونيقيُّ لم يتجلّ في الكتابات، وإن كان يُفترَض أنّ شتّى أنواع الرسائل في الهجاء اللاذع والمحاكاة الساخرة كانت قد خطّتها ريشةُ الكونيقيّين في الأيام الجميلة للكونيقيّة الأثينيّة (كما يلمّح إلى ذلك ديوجين اللايِرْسي). ومن ثمّ، استعمال الذكاء على الطريقة الكونيقيّة لا يعني إخراجَ نظريّة بقدر ما يعني حقًّا المحاكاة الساخرةَ لنظريّة بعينها، أي القدرةَ على إيجاد إجاباتٍ ذات مغزى بدلا من إعمال الفكر في مسائل عميقة لا تقبل الحلّ. إنّ المعرفة الجذلى الأولى، هي ذكاء ساخر؛ وتشبه الآداب أكثر مما تشبه المعرفة النظاميّة. ذلك أنّ حدوساتها تُظهر للعيان الجوانب المشبوهةَ والسخيفة لأعتى المنظومات الجادّة. فذكاء هذه المعرفة عائمٌ لعِبيٌّ يعمل على منوال المحاولة، وليس موجَّها طبقا لأسس مكينةٍ ومبادئ قصوى. يدشّن ديوجين المعرفة الجذلى من حيث يتناول العلوم الجادّة بطريقة ساخرة. كم مِن حقيقة يتضمّنها شيءٌ مّا، يرى ديوجين أنّ هذا ما يُثبته المرء على الوجه الأفضل، عن طريق جعل ذلك الشيء هُزأَةً بكيفيّة جذريّة والتحقّقِ من أوْجُه التندّر والدعابة التي يحتملها. ذلك أنّ الحقيقة شأنٌ عصيٌّ على التهكّم يتخرَّجُ أكثر يفاعاً وطراوة عند

كلّ سخرية[1]. فكلّ ما لا يتحمّل أيَّ تهكمّ ساخرٍ [٥٢٨] زيفٌ وزلل؛ أمّا محاكاةُ نظريّةٍ مَّا محاكاةً ساخرةً، هي وصاحبها، فتعني إخضاعها لتجرُبة التجارب. وإذا كانت الحقيقة كما يقول لينين، عينيّة، فلا بدّ أن يتّخذ قولُ-الحقِّ أيضا أشكالا عينيّة-، ممّا يعني من جانبٍ، التجسيدَ، ومن جانب آخرَ التفكيكَ المكِين؛ إذ أنّ ما كان «عينيًّا»، سيتبدّى أوضحَ فأوضحَ بعد أن يكون قد مرّ من خلال المِصقَلة.

لو أردنا أن نبحث عن وصف أو تسميةٍ لأبي المعرفة الجذلى، أوّلِ ماديّ يعتمد الإيماءات، لاسْتطعنا أن نجدها في صياغة: سَتير (*Satyre*) **القادرِ على التفكير**. أمّا تحقيقها النظريُّ الرئيسُ فيقوم على الدفاع عن الواقع ضدّ وهْم المنظّرين الذين يعتقدون أنّهم فهموه[2]. إذ أنّ كلّ حقيقة تحتاج إلى سهمِ السَتيرْ والنقدِ اللاذع، إلى حسّ الواقع حسّا متحرّكا وفطِنا-، من حيث يكون قادرا على أن يُعيد لـ«فكر» الحريّةَ في العلاقة بما يُنتجه وأن «ينسخَ» ما عُرف وما عُرك، بالدلالة الجدليّة الجميلة للنسخ عند هيغل.

السخرية القارسةُ نهْجا؟ من حيث هي فنّ معارضة فكريّة، يمكن أن تُتعلَّم إلى درجة معيّنة، إذا تفحّصنا حيَلَها وحركاتِها الأساسيّة. وهي في كلّ الأحوال، تقابل ما يمكن أن نسمّيه على سبيل الإشارة،

---

(١) أو ليست العقلانية النقديّة على طريقة كارل بوبر، دفعا جانبيًا للتشديد التهكمّي على قابليّة الخطأ التي لم تُفهَم؟

(٢) في **الدروس في فلسفة التاريخ**، يلاحظ هيغل بصدد المدرسة الكونيقيّة ما يلي: «وفي ما يتعلّق بهذه المدرسة، لا يوجد ما يقال عنها. ذلك أنّ تكوين الفلاسفة الكونيقيّين ضعيف، ولم ينجحوا في صياغة منظومة ولا علم...» وكما هو الحال في أغلب الأحيان، هيجل على صواب، إلا أنّ ما يقول يرِد «مقلوبا على رأسه»، حتّى أنّه ليس للمرء إلاّ أن يجعله يقف على قدميه.

«الفكرَ السامي»، أي أنّها تقابل المثاليّة، والدغمائيّة، والنظريّة الكبرى، وتصوّرَ العالَم، والجليلَ، والتأسيس النهائيَّ، ورؤيةَ النظام. وسائرُ هذه الأشكال التي لنظريّةٍ سياديّة، متنفّذة وطاغيةٍ [٥٢٩] إنّما تجذب على نحو سحريّ، سهامَ التضييق والمضايقة الكونيقيّة. ههنا تجد المعرفة الجذلى ميدانَ لعبتها. فللكونيقيِّ غريزةٌ مؤكَّدة في ما يخصّ الوقائع التي لا تندرج ضمن النظريّات الكبرى (المنظومات). (هل ثمّة ما هو أنكى من ذلك بالنسبة إلى الوقائع وإلى النظرية؟) بفطنةٍ وحضورِ بديهةٍ، يعثر الكونيقيُّ على الردّ والمثال المضادِّ على كلّ ما يُغالى في تصوُّره قصْدَ حصول التصديق به. حين قدّم أسياد وأشياخُ الفكر رؤاهم الكبرى شرَع الكونيقيّون الخِلَدةُ في العمل-، وما نسمّيه في تقليدنا العلميّ بالـ«**نقد**»، قد لا يعدو كونَه وظيفةَ سخرية لاذعة لم تعدْ تفهم نفسها، أعني عمل الحفر الواقعيّ الذي يجوّف من الأسفل المنظوماتِ النظريّة الكبرى التي يشعر المرء بأنّها مثل حصون أو سجون (انظر التأمّل التمهيديَّ الثاني الذي يتعلّق بنقد الإيديولوجيا)(١). إذ أنّ النهج التهكميّ اللاذع -أي النواة المنهجيّة الحقيقيّة للـ«نقد»- يقوم كما عبّر عن ذلك ماركس بطريقة بارعة بصدد هيغل، على «قلب» الأشياء «رأسا على عقب». وبالدلالة الواقعيّة يعني هذا أن نجعل ما كان على رأسه قائما على رجليه؛ لكنّ القلب في الاتّجاه الآخر، يكون في بعض الأحيان، نافعا: يوغا بالنسبة إلى الواقعيّين السطحيّين.

---

(١) وعليه، الـ«نقد الجادّ»، أي النقد الذي سيشكّل أداة ومنهاجا للنظريات «المهيمِنة»، سيكون منذ البداية «زنجيًا أمهقَ»، أي متناقضا. ذلك أنّ النقد يخدم التزييغَ لا البناء؛ لذلك فإنّ الوسيلة الآكدَ لتدمير اللذّة الفكريّة كما هو عليه الحال في أيّامنا هذه، هي أن نربّي الطلبة ونعلّمهم «النقد» بالقوّة والإكراه. لحظتَئِذٍ، ما سيكون بختَهم سيبدو لهم على أنّه عدوُّهم.

كيف يكون القلْب رأسا على عقب؟ في التهكّم الكونيقيّ القديم نكتشف أهمّ التقنيات التي هي فضلا عن ذلك، في ارتباطٍ وثيقٍ بالأدوات المفهوميّة التي للتنوير الأوّل (السوفسطائيّة). حالما تصرخ النظريّة العليا «نظام»، يعارضها التهكّم اللاذع [٥٣٠] بمفهوم العسْف (ويضرب أمثلة على ذلك). حين تحاول النظريّة الكبرى الحديث عن «**قوانين**» (نومُويْ)، يجيبها النقدُ محيلا إلى **الطبيعة** (فوزيسْ). وحين يقول أصحاب تلك النظريّة بالـ«**كوسموس**»، يردّ المتهكمّون بأنّ الكوسموس يمكن أن يكون حيث لا نكونُ، في الكون الشامل، ولكن حيث نظهر نحن البشر، سيكون من الأفضل الحديث عن **الشواش** (كاووسْ). فيرى مفكّرُ النظام الكلَّ الأكبر، بينما يرى الكونيقيُّ فضلا عن ذلك، المتشذّرَ الأصغر؛ وتتملّى النظريّة الكبرى الجليلَ، بينما ترى التهكميّة زائدا إلى ذلك، ما هو تَفِه. ولا تريد رؤية العالَم العليا أن تعاين إلاّ الفَلاَحَ والسدادَ، وأمّا في الكونيقيّةِ فيمكن الحديث أيضا عن الفشل والإخفاق. ولا ترى المثاليّة إلاّ الحقّ والجميل والخير، في حين تأخذ التهكميّة حريّتها في اعتبار ما شُوّه وحُرّف وأخطأ المرمى، ممّا يستحقّ الكلامَ فيه. وحيث تصادر الدغمائيّة على الواجب اللامشروط في طلب الحقيقة، تأخذ المعرفة الجذلى منذ البداية في الحُسبان الحقَّ في الكذب. وحيثما تقتضي النظريّة وجوبَ أن تقدَّم الحقيقةُ في أشكال استدلالية (نصوص حجاجيّة محْكَمة، جمل مترابطة)، يعرف النقد الأصيل إمكانيّات التعبير عن الحقيقة دفعةً وبالإشارات الإيمائيّة. كما يتعرّف في معظم الأحيان أيضا، إلى أفضل ما في «المعارف الكبرى»، في الدعابات الساخرة حولها. وحين يضع حرّاسُ الأخلاق تراجيديّة كبرى لأنّ أوديب ضاجع أمّه، فيعتقدون إذّاك أنّ نظام العالم قد تفكّك وقانونَ

الإلهة والبشر في خطر من جرّاء ذلك، يدعو التهكّم الكونيقيُّ في المقام الأوّل، إلى المحافظة على شيء من الهدوء. ولننظر في ما إذا كان الأمر بالفعل قبيحا جدّا! وبم يُضرّ هذا التزاوج غير المشروع؟ بوهم القانون الساذج دون سواه. وعلام سيكون الأمرُ لو لم يكن الإنسان [٥٣١] في خدمة القانون، بل القانون في خدمة الإنسان؟ أو لم يعلّم إيزقراط أنّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء؟ فلا تصاعر خدّك، أيّها البئيس أوديب! وتذكّر أنّه عند الفُرْس والكلابِ أيضا يكون التزاوج من بين أعضاء الأسرة الواحدة، دُرجةً ساريةً! فارفع رأسك! ولا تبتئس أيّها العجوز الناكح أمه! ههنا تُتعدَّى في الإغريق القديمة، عتبة حقبةٍ في تاريخ متحضّر للسخرية. لقد كان الحكماء السوفسطائيّون متأكّدين من كونهم محمولين من المبادئ الكليّة، حتى أنّه بمقدورهم أن يرتفعوا فوق كلّ مواضَعة مجرّدة. وحدَه فردٌ «راسخ في الحضارة» يمكنه أن يتحرّر من مثل ذلك التراخي الشائن في الظاهر. وحيث يكون الناموس المجتمعيُّ قد فعل فعله، عندئذ وحسب يستطيع المتحضّر في أعماقه أن يفيء إلى الفوزيسْ (الطبيعة) وأن يُعمل الفكرَ في أشكال الاسترخاء وإبطال التوتّر.

أمّا مفكّرو الأسياد فيعرضون تحت نظرتهم الثاقبة مسرحَ العالم، - رؤية النظام، «القانون» الأعظم، ويبسطون رؤى تشتمل ولا ريبَ على السالب والمؤلم اللذيْن لا يُلحقان بهم أيّما ضرر. وحده من يرى الكثير يستفيد نظرة شاملة (أرنولد غيلينْ). وإنّه دوما ألم الآخرين هو ما تسجّله النظرات الكبيرة لنظريّة «الكوسموس». وفي المقابل، لا بدّ حسب الاستعمال الكونيقيِّ، لمن يتألّم بنفسه أن يصرخ أيضا هو نفسه. فلا نحتاج أن نتملّى حياتَنا الخاصّة من بعيد بُعدَ مسافة طائر من فوقنا، كما إلى النظر إليها بأعين آلهة تعرى من المصلحة وتوجد فوق

نجوم أخرى. ذلك أنّ الفلسفة المضادّة التي لديوجين تتحدّث دوما على نحو نفهمه: ثمّة ههنا إنسانٌ موجود في جِلده الخاصّ، وليس ينوي أن يتركه. وحينما يوجَع ضربا، يعلّق ديوجين لافتة حول عنقه تحمل أسماء من جلدوه، ويتجوّل بها هكذا في شوارع المدينة. [٥٣٢] فهذا يكفي نظريّةً وممارسةً، صراعا وتهكّما.

وبالإضافة إلى سرعة الخاطر وحضور البديهة في التعامل مع الأمور الثقافية الرسميّة المرموز إليها لسانيّا (من نحو النظريات والمنظومات)، تمتلك الفلسفة الكونيقيّةُ المضادّة ثلاثةَ وسائط جوهريّة حيث يمكن أن يتحرّر الفهمُ من «النظريّة» والخطاب: الفعل والضحك والصمت. إذ أنّه ليس يكفي بأيّ حال من الأحوال، مجرّدُ مقابلة النظريّة بالممارسة. وإذا كان ماركس قد أكّد في أطروحته الحادية عشرة المشهورة عن فويرْباخ أنّ الفلاسفة قد اقتصروا إلى الآن، على تأويل العالَم تأويلاتٍ مختلفة، والحال أنّ الأمرَ يتعلّق بتغييره (بتصيُّرِ العالَم فلسفةً، وبتصيُّر الفلسفة عالمًا)، فإنّ ماركس يبقى مع أنّه مدفوع بحافزٍ هو في جزء منه كونيقيٌّ، دونَ ماديّة جدليّة **وجوديّةٍ** بعينها. ذلك أنّ ديوجين الوجوديَّ، لن يكفّ عن الضحك إذ يرى الطريقة التي انقذف بها ماركس بدوره، في فلَك النظريّة الكبرى[1]. وأمام ذلك الهوَس الشديد بـ«التغيير»، سيرغب ديوجين في الصمت صمتا يجري مجرى الحُجّة، وسيستنكر بضحك فوضويّ المحالَ المهينَ من حيث تحويل الحياة كلّها إلى أداةٍ لممارسةٍ «مخطَّط لها» (من منظور مثاليٍّ محكَمٍ مرّة أخرى).

---

(١) يبدو أنّ ماركس كان قد عثر على ناقده الكونيقيّ-الوجوديّ في شخص هاينرش هاينه- ومن ثمّ سوء المزاج والشنآن الموجود بينهما؛ ومن ثمّ أيضا شتيمة 'كلب' التي تلعب دورا بعينه في عراكهما.

لو أردنا أن نكتب تاريخ الدافع الغريزيّ الكونيقيّ في حقل المعرفة، لوجب أن نفعل ذلك في شكل تاريخ فلسفيّ للتهكّم أو بالأحرى باعتباره فنومينولوجيا الرّوح التهكّميّ، فنومينولوجيا الوعي المصارِع، وتاريخَ ما تُفُكِّر داخل الفنون (أي باعتباره [٥٣٣] تاريخا فلسفيّا للفنّ). مثل هذا التاريخ لم يُكتب، ولن يكون أيضا في حاجة إلى أن يُكتب، إذا كان المبدئيُّ يُفهم من دون عكاكيز تاريخيّة. إذ مع كلّ تبحُّرٍ في العلم يغامر العقل بحياته. والذي يشتغل على الماضي يُخشى عليه أن تفوت مدّتُه من دون أن يفهم ما يبحث عنه فيه. أمّا مَن يأخذ في الحسبان ما به يدفع عنه ذلك، يجدْ ما يكفي من الموادّ لأجل إخراجِ تاريخٍ للمعرفة الجذلى ثاوٍ في الوثائق أو معروض في الأبحاث. على أنّ تقاليد ثريّة يمكن إعادة اكتشافها: ثمّة **تقليدٌ** أوروبيٌّ عظيم **في الصمت** لم يتوطّن في الكنائس والصوامع والأديرة والمدارس فحسب، بل أيضا في العقليّة الشعبيّة غير المفحوصة التي تختفي في الصمت الدائم للأغلبيّات، صمتا توجد فيه أيضا الحريّة، وليس غياب اللغة وحسب، التميِيُز والتواضع وليس التبليد والقمع وحسب. ثمّ **تقليد** أوروبيّ في **التهكّم** أوسع من ذلك، حيث كانت تتّحد حريّات الفنّ والكارنفال والنقد في ثقافةٍ ضحكٍ متعدّدة؛ ويظهر هنا من دون شكّ الخطّ الرئيسيّ للذكاء المصارِع الذي يعضّ على نحو ما تعضّ الكلاب الكونيقيّة من غير أن تصير ثائرةً مسعورةً، والذي عن طريق هزله وسخريته ومعاكسته وفكَهِه يوجّه ضرباته إلى وعي الخصم أكثر من توجيهها إلى الخصم ذاته. وختاما، **تقليدٌ في الفعل** لافتٌ يمكن أن ندرس فيه كيف حمل البشر رؤاهم ومعارفهم على محمل «الجدّ» حبًّا في الحياة التي لم يكونوا يرغبون في تبديد سوانحها؛ وأنّه كان في غالب الأحيان، فعلا في سياق المقاومة،



نموذج للوعي التهكميّ: الأحمق وبحوزته سهم وقوس؛ الحقيقة العارية.
ج. غرودفيل، لوحة إشهاريّة لصحيفة «الكاريكاتور» (تفصيلة).

فهذا ناتج عن طبيعة الأمر برأسه: إذ أنّ «فنّ الممكن» ليس ما يُفترض أن يتمكّن منه رجال الدولة وحسب، [٥٣٤] بل يدخل دوما في حيّز الاشتغال حين يعمل البشر بوعيٍ وتمعّن، على صوْن حظّهم في الحياة. أمّا أمثلتي المفضّلة على هذا الفعل فيقدّمها إلى جانب أفعال أخرى كثيرة من نمط أويْلنشبيغل وشفيْك ومظاهر أخرى للمارسة الثوريّة، أولئك المهاجرون الذين تركوا في القرن التاسع عشر (بخاصّةٍ)، أوروبا المنغلقة على نفسها من دون أمل، وذهبوا إلى العالم الجديد ليجرّبوا فيه حظّهم كأحرار. في هذا الذهاب، هناك شيء مّا من القوّة الكونيقيّة لذكاء قادر على الحياة، ومن هجرة الوعي

إلى العالم المنفتح حيث لا تزال الحياة تتيح سانحةً لأنْ يكون الإنسان هناك أقوى من القوى الخانقة للتقاليد والمجتمع [٥٣٥] والمواضَعات. وإذا كان عليّ أن أذكر عملا فرديّا أعتبره مثالا يضرَب على توصيف الذكاء الذي لا يكتفي بأن «يعرف» بل «يفعل» أيضا، فإنّي سأذكّر بهجرة هاينرش هاينه إلى باريس سنة (١٨٣١)،- فهي تعتبر أوجَ ممارسة واعية أخضع فيها شاعرٌ سيرته الشخصيّة إلى ضرورات اللحظة التاريخيّة وسوانحها، فغادر وطنه حتّى يستطيع أن يفعل ما كان يعتقد أنّ عليه أن يفعل حبّا في وطنه وإكراما لنفسه. «لقد غادرت وذهبت إلى هناك، لأنّه كان قد تعيّن ذلك»،- ووراء «تعيَّن» هذه لم تكن هناك بعدُ شرطة (كما حصل لماركس ولاجئين آخرين)، بل حدْسُ أنّه توجد في حياة واعية، لحظاتٌ لا بدّ أن نفعل فيها ما نريد أن نفعل، حتّى نريد فيما بعد أن نفعل ما علينا أن نفعل[١].

يكتسب البعد التهكميّ-السجاليّ-الاستطيقيُّ ثقلَه في تاريخ المعرفة من حيث يكوّن في الحقيقة، الجدليّةَ **ماشيةً على** قدميها. ومعه تتغلغل مبادئ التجسيد والمقاومة في مجرى الفكر المنظّم مجتمعيّا. الفرديّ الذي لا ينْقال؛ الجزئيّ الذي يُحدَس في وجوده؛ «اللامتطابق» الذي أشار إليه أدرنو؛ ذلك «الههُناك» الذي تسيئ إليه مجرّد التسمية المفهوميّة إذْ تُوهم بالفهم (وتجعل من الفرديّ حالةً لـ'س' وحسب)- أوَ لا يُفترض أن يتحقّق هذا الفرديّ الفعليُّ من وجوده بالكيفيّة الأفضل (بقطع النظر عن الفنون) في التهكّم، وفي نسْخ السخرية «للأنظمة» المفروضة، وفي اللعب بما يُزعَم أنّه

---

(١) أنظر: هاينرش هاينه، **استهلال صالون I**، (١٨٣٣)، ضمن: **الأعمال الكاملة**، المجلّد III، مونشن، ١٩٧١، ص. ١٠.

«قانون»، وباختصار في تجسيد هذا الأمر التفِهِ [٥٣٦] الذي هو في نهاية المطاف، الكائن الحيّ؟ إنّ المفكّرين الجدليّين -فلاسفةً أو شعراء أو موسيقيّين- هم أولئك الذين يكوّن لديهم السجالُ وتعادي الأفكار والدوافعِ الوقحُ والعنيفُ، شكلَ العمل الذي ينجزه داخلهم مسارُ «فكرهم». فيكفيهم حضورُ بديهتهم إن جاز القول، لإخراج أكثر من فكرة. لذلك يحمل جميع كبار المفكّرين الجدليّين وجميع الفنّانين الجدليّين في دخيْلائِهم، كونيقيًّا أو كلبيًّا مصارِعا مندفعا مشحونا بالأفكار، يحثّ من الداخل، فكرَهم على الحركة والإثارة. فالجدليّون هم محرّكات الفكر التي ليس يمكنها بإزاء كلّ طرْح إلاّ أن تثير الطرح النقيض. والمرء يعاين لديهم شكلا من الخطاب هو في شطرٍ منه، مضطرب صراعيّا، وفي شطرٍ آخرَ معتدلٌ ملحميّا، شكلاً يصدر عن حسٍّ تشكيليّ وتلحينيٍّ وعكوفٍ على التركيب الفكريّ، -كما هو الحال مع الشاعر المتسترِّ أفلاطون، والموسيقيِّ الفيلسوف أدُرنو، والجدليّة الفضفاضة للأُبّهة عند رابلي، وسيلانِ نهر الخطابة عند إرنست بلوخ. وبحقٍّ ما سيستحقّ العناءَ أن نرسم صورةَ «الشريك» الكونيقيِّ-الكلبيِّ الباطنيّ لكبار الأشياخ،- سواء عند ديدرو أو غوته، هيغل، كيركغارد، أو ماركس، وكذلك عند شوبنهاور، نيتشه، فرويد أو فوكو. ما يحدثُ بالفعل، حين يواجه سارتر شيخُ الجدليّة في القرن العشرين، وعلى مرّ ألوف الصفحات من **أحمق الأسرة**، فلوبير أعظمَ كلبيّ في القرن التاسع عشر، إنّما يفيضُ بالطرائف والمُلح الفلسفيّة والسيكولوجيّة-الديناميّة حدَّ أنّه لا يجوز الحديث عنه على نحو عارض.

[٥٣٧] لا يمكن كما قلنا آنفا، أن تكون الكونيقيّةُ نظريّة، ولا أن تكون لها نظريّةٌ «تختصّ بها»؛ إذ أنّ الكونيقيّة المعرفيّة هي **شكلٌ**

بعينه في التعامل مع المعرفة، شكلُ تنسيب وسخريةٍ وتطبيقٍ ونسخٍ. إنّها إجابةُ إرادة الحياة على ما فعلته بها النظريّاتُ والإيديولوجيّاتُ-، ومن ثمّ هي في جزء منها فنّ روحيّ في المحافظة على البقاء، وفي جزء آخرَ مقاومةٌ فكريّة؛ في جزء منها تهكّمٌ، وفي جزء آخرَ «نقد».

تريد «النظريّة النقديّة» لنفسها أن تكون نظريّةً تحمي الحياة من التجريد الزائف ومن عنف النظريات «الوضعانيّة». بهذا المعنى كانت النظريّة النقديّة من مدرسة فرانكفورت هي أيضا وريثا لأنصبة كونيقيّة من تلك النظريات الكبرى من القرن التاسع عشر الذي أورثها بدوره للقرن العشرين، أعني الهيجليّة اليساريّة بأبعادها الوجوديّة والأنثربولوجيّة وكذلك التاريخيّة والاجتماعيّة، والماركسيّةَ، كما السيكولوجيا النقديّةَ التي عُرفت بخاصّة في شكل التحليل النفسيّ. هذه كلّها «نظريّات» إذا فُهمت على النحو الصحيح، فإنّها تحتوي ولا ريب في حدّ ذاتها على شكل تعامل كونيقيّ مع النظريّة، ولا سيّما نسْخ النظريّة ورفعها، ولا يمكن أن تُحوّل إلى «منظومات ثابتة» إلاّ بالنكوص الفكريِّ ثمنا لذلك. في نهاية القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين، وجد هذا النمط من أشكال النكوص على نطاق واسع، ويعلّمنا التاريخ المجتمعيّ الحديث، كم كان التبليد منتشرا عن طريق الهيغليّة العاميّة والماركسيّة العاميّة والتحليل النفسيّ العاميّ والوجودية العاميّة والنيتشويّة العاميّة، إلخ. لقد حذفت كلّ منظومات التبليد هذه الحركيّة التفكرّيةَ للـ«نظريّة النقديّة»، وثبّتت عقائد صلبة على أنّها «معارف»، ولم تبقِ من النسْخ الكونيقيّ إلاّ على الغطرسة المتعجرفة. والحقّ أنّ [٥٣٨] النسخ الكونيقيّ للنظريّة هو نسخٌ يصدر عن اللامعرفة الواعية، لا عن معرفة أفضل. ومن ثمّ يسكننا ذلك النسخُ حتّى نستعدّ لجهل جديد ونَضِرٍ بدلا من التحجّر في اليقينيّات.

ذلك أنّه مع «القناعات» لا تتوسّع إلاّ الصحراء المقفرة. وضدّ ذلك كلِّه، عملت النظريّة النقديّة في مدرسة فرانكفورت عملا مشهودا من حيث حاولت باستمرار أن «تهذّب» الإرث النظريّ للقرن التاسع عشر، وبخاصّة إنقاذ عناصر الحقيقة الماركسيّة من السقوط في الدغمائيّة اللينينيّة ولا سيّما الستالينيّة.

وبالفعل، كانت الماركسيّة في عزّ عهدها، حمّالةً لفهمٍ حيٍّ، وعرفت كيف تجعل العلوم الإنسانيّة أكثر خصوبة عن طريق وعيها التاريخيّ-النقديّ. إذ أنّ **التصوّر «الماديّ» للتاريخ** يتضمّن من قبل ومن بعدُ، مئات الإمكانات لتاريخ مغايرٍ وتاريخ للغير. لكنّ تاريخا فعليًّا للغير لا يمكن أن يكتبه إلاّ من يكونون الغيرَ والأغيارَ، ويقرّرون أن يتركوا هذا الغير يعيش غيريّته ويصارع ليحوز لذاته القدرةَ على أن يكون كذلك. أمّا المثال اللافتُ والأكثر دلالة على ذلك في يومنا هذا، فهو تاريخ «العنصر النسويّ»؛ وكذلك تاريخ الجنسيّة المثليّة. كلاهما يبلغ من خلال سرد القمع المسلّط عليه وتكوينِه، الوعيَ بحريّة تصير **الآن**، ذاتَ راهنيّة، ومن حيث يعبّر النساء والمثليّون عن أنفسهم في التاريخ وفي الحاضر، فإنّهم في الوقت نفسه، يحتفلون ببداية عهد جديد سيكون «لهم فيه» سهمٌ على غير ممّا كانوا يفعلون إلى الآن. فلا بدّ أن يكون التاريخ كذلك؛ لا بدّ أن ينطلق من شيء مّا ويؤدّي إلى شيء آخر يحيا الآن، ويتعزّز لذاته حياةً وحقًّا في الحياة [٥٣٩] لأجل الآن الراهن والما بعد. ما فات على المستوى الحيويّ باعتباره «ماضيا»، لا يمكن أيضا أن يكون غيرَ مقبول على مستوى المعرفة الحيويّة. إذ أنّ التاريخ ينقسم إلى ما قُضي وحُسم وإلى ما فاتَ وولّى ولكنّه لم ينته- إلى اللامحسوم والناقص والشرّ الموروث والعدّة المتخلّفة تاريخيًّا. حينما يستعدّ الناس والجماعات

لأن يحسموا بأنفسهم مثل هذا الفصل الموروث ممّا لم يُحسم أمرُه، فإنّ الذكرى والتاريخ يمسيان بالنسبة إليهم قوى يُستمدّ منها العونُ، سواء في ما يخصّ الفرد كما هو الشأن في العلاج النفسيّ، أو في ما يخصّ الجماعة كما في حال الصراعات من أجل التحرّر.

ومن ثمّ التمييز بين التاريخ الوجوديّ وبين التاريخ الذي سمّاه نيتشه وهو على حقّ، بالتاريخ «المتْحَفيّ»،- التاريخ الذي يُستخدم في التسلية والتزويق أكثر ممّا يصلُح للتركيز وبعثِ الحيويّة. يمكن أن نسّمي التاريخ الوجوديّ تاريخا كونيقيًّا، والتاريخ «المتحفيّ»- التزويقيَّ تاريخا كلبيّا. ويتحدّث الأوّل عن كلّ ما تغلّبنا عليه ودحرناه ولكنّه لم ينكسر،- كما كتب اليهود تاريخهم بناءً على معاينة زوال الامبراطوريات الأجنبيّة ودوام محافظتهم على البقاء. وكذلك كانت الماركسيّة قد ابتكرت في أوج عهدها، إمكانيّةَ سردٍ نظاميٍّ لتاريخ أشكال القمع والقهر، سواء سمُّيت عبوديّة كالحال في العهد القديم، أو تسخيرَ الأقنان كالحال في العصر الوسيط (الذي استمرّ على سبيل المثال، في روسيا إلى غاية ١٨٦١)، أو الوضع البروليتاريّ كما هو الحال في يومنا هذا. لكن في أيّ لغة سيُسرَد في يوم مّا تاريخ القمع والقهر الذي مارسته الإيديولوجيا الماركسيّة: تبقى هذه المسألة قائمةً برمّتها، والآكدُ في كلّ الأحوال، أنّه تاريخ لن يُسردَ في لغةِ الماركسيّة؛ بل ربّما في لغة نقدٍ للعقل الكلبيّ، ولربّما في لغةٍ نسويّة، [٥٤٠] ولربّما أيضا في لغةٍ ما بعد اقتصاديّة، إيكولوجيّة.- وفي المقابل، لا يرى التاريخ الكلبيّ «في سائر الأمور الأرضيّة» إلاّ مجرى دائريّا كئيبا. في حياة الشعوب كما في حياة الأفراد، وفي حياة الإنسان كما في الحياة العضويّة بعامّة، يرى التاريخ الكلبيُّ النموَّ فالازدهار فالذبول فالموت، والربيع فالصيف فالخريف

فالشتاء. وشعاره: «لا جديد تحت الشمس»؛ وهذا نفسُه لا جديد فيه[1]. . . أوْ يدرك في التاريخ سبيلَ الانتصار التي سلكنا ولا نزال نسلكُ ونجتاز على جثث أولئك الذين كان فيهم من الحمق ما يكفي ليعتقدوا أنّهم كانوا يستطيعون أن يعرقلوا إرادة قوّتنا وإرادة ألف سنة من الرايْشْ و«رسالتنا» التاريخيّة.

إلى جانب التاريخ النقديّ، تمتلك **السيكولوجيا** «النقديّة» بما هي الثانية في العلوم الإنسانيّة، شوكة كونيقيّةً فعّالة. واليوم مع تنامي سكْلَجة المجتمع، لم يعد يُفهم ذلك على نحو آليّ، لأنّ الصدمة الكونيقيّة التي أنتجها التنويرُ السيكولوجيّ، هي بالنسبة إلينا من الماضي الغابر. وعلى أفضل تقدير، ظهر الجانب الهجوميُّ للتحليل النفسيّ للعيان من جديد في ضوضاء الفرويديّة-الماركسيّة (مايو ١٩٦٨) من حيث كنّا مستعدّين لنرى في التحليل النفسيّ شيئا آخر غيرَ التعْمية الذاتيّة للمجتمع البرجوازيّ الذي يقمع ويشوّه ويتلاعب بالأفراد ليقول لهم في نهاية الأمر إنّهم ليسوا على أحسن ما يرام و«إنّ جريرة ذلك تعود إلى لاوعيك». وحده اليسار الفرويديّ نقل شيئا من العضّات الكونيقيّة الأصلانيّة لتنوير التحليل النفسيّ، من حيث [٥٤١] عرف من فلهلم رايشْ إلى أليس ميلر، كيف يتجنّب فخاخ الأرْثودوكسيّة التحليليّة.

لقد أشرنا في الفصل السادس حول الكونيقيّة الجنسانيّة، إلى أنّ القوة المتفجّرة للتحليل النفسيّ ترتبط في المقام الأوّل، بواقعةِ أنّ فرويد يضع على عين الصعيد الواحد اللاوعيَ ومجالَ الأسرار الجنسيّة. ومن ثمّ وُجِّه الفضول السيكولوجيُّ بنجاح نحو ما كان

---

(١) هـ. هاينه، **تصوّر متنوّع للتاريخ**، ١٨٣٣، ضمن: H. H., *Sämtliche Schriften*, t. III، مونشن، ١٩٧١، ص. ٢١.

دائما وفي كلّ زمان يشغل البشرَ كثيرا. فحيِّدَ من جهة ما هو «لاوعيٌ» بقدر معتبَر، ومن جهة ما هو جنسانيّةٌ، ما كان فضلا عن ذلك، أشدَّ الأمور سحرا وإغراء. تحت هذه العلامة، نجحت الكونيقيّةُ المعرفيّة للتحليل النفسيّ في فتح ثغرة داخل الوعي المجتمعيّ، كانت في البداية عبارةً عن ثلمة ثمّ بعد ذلك صارت فوهة حدَّ أنّه لم يبق شيء من الجدار. إذّاك برز وانتشر «كلّ ما كنتم تريدون معرفته عن الجنس». ما من كونيقيٍّ بإمكانه أن ينجز مهمّته على نحو بارع مثلما أدّاها فرويد. في نثر مصقول لا تشوبه شائبة، نجح الشيخ الرئيس في ميدان التحليل، مرتديا أفضل النسيج الإنجليزيّ ومتمتّعا بأعلى احترام، في الحديث عمليًّا عمّا لا نتحدّث عنه. وهذا وحده يدلّ على كياسة تاريخيّة-ثقافيّة ذاتِ أبعاد لا مثيل لها، وما كان يمكن أن ينجح ولا ريب إلاّ لأنّ فرويد شخصيّا لم يكن يشدّد على الجانب التخريبيّ والتهكميّ والثوريّ لمشروعه، بل على العكس من ذلك، كان يحرص كّل الحرص ليعطي لعمله مظهر العلم. ومعجزة التحليل النفسيّ هي أنّه جعل موضوعاته كلَّها ساحرةً: الفميّ والشرجيّ والتناسليّ. والأمر هنا يشبه صحبة الأعيان في حفلة راقية حيث يأخذ أحدُهم يتجشّأ على مائدة الأكل، ولا يجد واحد من الحضور في ذلك شيئا استثنائيّا وخاصّا. لقد نجح فرويد في إنجاز [٥٤٢] ما قد يجعل وجه ديوجين نفسه يصفرّ: أعني أنّه طوّر نظريّة تجعل منّا جميعا، شئنا ذلك أم أبينا، كونيقيّن (وإن لم يكن ذلك فكلبيّين).

يحدث ذلك كما يلي: في البداية كلّ واحد منّا كائنٌ طبيعيّ محض، يولد من بطن أمّه، ويوضع في مجتمع رفيع التربية من دون أن يعرف ما هو لائقٌ مناسب. ثمّ نكبر كذوات متعدّدة جنسيّا ومستعدّة «لزيْغٍ يتّخذ أشكالا متنوّعة»؛ وفي طفولتنا تكون الكونيقيّةُ

منتشرة في كلّ مكان؛ كونيقيّة تحيا وتفكّر وترغب وتعمل في كلّ شيء، وفي المقام الأوّل انطلاقا من الجسد الخاصّ. لقد أدرج فرويد مرحلة كونيقيّة في السيرة الذاتيّة لكلّ واحد منّا، ووجد لها أيضا خطاطاتِ تفسيرٍ أوليّةً في ميول الناس بعد بلوغ طور النضج، إلى تبادل قصص نوادر وملح كلبيّة أو حتّى في نزوعهم الى اعتناق الكلبيّة موقفا من الحياة. في كلّ واحد منّا يوجد كلب أو خنزير أصليّان لا يعدو ديوجين كونَه نسخةً باهتة عنهما- ولا نستطيع بعد أن صرنا مهذّبين غاية التهذيب، ومع أفضل النوايا، أن نتذكّر شيئا من ذلك. ليس يكفي كما يقول المربّون، أن يتغوّط هذا الحيوان الإنسانيّ الأصليّ و«يتمرّغ في برازه»، وأن يفعل أمام أعين الناس جميعا ما لا نفعله نحن الراشدين إلاّ حين يكون وعينا وحده هو الذي يرانا؛ كما أنّه لا يكفي أن يتبوّل في أقمطته وعلى الحيطان،- بل هذا الكائن ينشغل في بعض الأوقات وعلى نحوٍ لا يليق بالبشر، ببرازه فلا يتردّد في أن يلطّخ به الجدران. أنّ الأمر قد يكون بلغ بديوجين هذا المبلَغ، فهذا ما لم يستطع حتّى أعداؤه قولَه. وفضلا عن ذلك، يحلو لهذا الكائن في كثير من الأحيان، أن يلمس ويتحسّس أجزاء من جسمه لم يعُد يعرف عنها الراشد إلاّ تسمياتٍ معجمة؛ فيُظهر في كلّ شيء، غرورا وطيشا وانحيازا لذاته كما لو كان شخصيّا ودون سواه، مركز [٥٤٣] عالَمه. أنّ هذا الحيوان الكونيقيّ الأصليَّ يريد في نهاية المطاف، أن يقتل أباه ويتزوّج أمّه- أو العكس بالعكس، فهذا ما نعرفه على نحو مّا وبعد كلّ شيء، من باب التسليم؛ بل إنّه عندما يثبت المحلّلون أنّ عقدة أوديب هي قانون كليٌّ للتطوّر النفسيّ عند الإنسان، فإنّنا نسلّم بذلك كما نسلّم بنبأ سيّئ من بين شتّى الأنباء السيّئة الأخرى. (بعد ذلك ندرك أنّ فرويد لم ينشغل إلاّ بالرواية

التراجيدية لأسطورة أوديب، ولم يعبأ بالإبطال الكونيقيّ للطابع المأساويّ للحكاية). بعد اكتشافات التحليل النفسيّ هذه لا بدّ أن تصير الأبوّة موضوعا لصراع تخوضه المدارس الفلسفيّة. لأنه لا بدّ أن يصير الإنسان رواقيّا حين يسكن إلى بيته الكونيقيُّ بشحمه ولحمه. وإذا كنّا قد عاينّا كثيرا قرابةً بين إتيقا فرويد وإتيقا أبيقور، فما ذلك إلاّ لأنّ النهج الأبيقوريّ وجد أفضل تسوية بين الرواقيّة والكونيقيّة، بين أخلاق الواجب وتحقيق الذات، بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذّة، بين «الحضارة» وبين الذين يشعرون «داخلها بالضيق». ما تنفكّ مجتمعاتُ عصرِ عالَم الدول ترسل أعضاءها ليسلكوا «السبل الطويلة جدّا» التي يعمل الحيّ على أن يحيد عنها بأن يسمح لنفسه باتّباع أقصر الطرق.

وعليه، جانبنا الطفوليّ يجعل منّا جميعا كائنات نشأت ونجمت عن الكونيقيّة. في هذا الصدد لا يُجيزُ لنا التحليل النفسيّ أيَّ مواربة أو مراوغة. ولا ريب أنّ التحليل النفسيّ في ما يتعلّق بالتوتّر القائم بين الطفولة والرشد، إنّما يراوغ من حيث يتّخذ موقفا هو إلى حدٍّ مّا، ملتبس. وذلك أنّه يرتّب الأمور دائما على نحوِ أنّ المحلّل يبقى جادّا في حين يبقى المريض-الطفل حيوانا. ومن ثمّ يحمي فينا إن جاز التعبير، الجانب الكونيقيَّ-البهيميَّ، [٥٤٤] ما دمنا كلّنا نملك مثل هذا القاعِ القابل للتحليل. فالمحلّل هو ذلك الـ«مدنيُّ» الذي يؤوّل لامدنيّةَ الآخرين الثابتة والطفوليّة والحيوانيّة والعصابيّة إلخ، ويعتني بها من باب الطبابة. لكنّ ما يخشاه كثيرا هنا هو أن يُجرّ إلى دوّامة أغراضه فيوسَم بعدم الجدّية التي تتّصف بها في نهاية المطاف، الظاهرات الحيويّةُ الفميّة والشرجيّة والتناسليّةُ التي ينبغي أن يشتغل عليها. ولعلّ هذا هو مصدرُ جزء من الشنَج الثقافيّ الذي يُلاحظ عند

كثير من علماء النفس. إذ أنّهم يبدون خاضعين لقهرٍ أن يبرهنوا باستمرار على قدراتهم على الاندماج في الثقافة-، بعد أن خاطروا بأنفسهم من جرّاء الانشغال مهنيّا بما هو طفوليٌّ وحيوانيّ. وفي الأثناء أصبح «الأدب السيكولوجيّ» ظاهرةً ذات أبعاد واسعة حدَّ أنّه ليس بإمكان المرء أن يشتغل عليها إلاّ من منظور سوسيولوجيّ وإحصائيّ. ذلك أنّ الأمر يجري فيها مجرى الضمان الذاتيّ لأشباه الكلبيّين المحدَثين في دورهم الثقافيّ. إذ أنّهم يعملون على الدفاع عن حقوقهم المدنيّة في «الثقافة الرسميّة» (التي لا توجد على أيّ حال)، عن طريق «التربية» والكتب والشهادات والألقاب وأشكال التكوين التكميليّ والأوسمة والرتب. وفي الوقت ذاته، يستغلّون كلّ ذلك حتّى يُبعدوا عنهم بحرص شبهةَ «الأمراض»، وعند كثير من علماء النفس تظهر نبرةُ أصواتهم مشحونة بكثير من الخوف أوالاحتقار أو التكبّر أو العدوانيّة، حين ينطقون بألفاظ من مثْل النرجسيّة والفُصام والذهان والازدواجيّة والعُصاب والرُهاب، إلخ. فهذه ألفاظ تدلّ على حدّ فاصل، وألفاظ مرصودةٌ للآخرين، وألفاظ يُنطَق بها من صهوةِ جوادِ السَويّ. - غير أنّ هذا يمكن أن يكون علامة جيّدة من حيث أنّ بعض المعالجين اليوم، أعني الأذكياء منهم، قرّروا أن ينزعوا قناعَ الوجيه [٥٤٥] والتخلّي عن دور المؤوّل الجادّ للواقع. لقد اصطفّ هؤلاء المعالجون إلى جانب الكائن الحيّ لمصلحتهم الخاصّة كما لمصلحة مرضاهم. فمن كان الواقع جعله مريضا، لا ريب أنّ طريق القدرة على الحياة لا يمرّ بالتكيّف مع «البؤس المتوسّط» الفرويديِّ الذي للراشد المتوسّط.

لقد نَجمت في مجال المعرفة والعلوم سلسلةٌ من الظواهر الكلبيّة تكوّن مقابِلا لما كنّا أطلقنا عليه في الفصل المرصود للكلبيّة الدينيّة

وانطلاقا من سارتر، عبارةَ **سوء الطويّة**. هذه الظواهر هي «مواقف زائغةٌ» بالنظر إلى الحقيقة والمعرفة اللّتين تجعلان «من الخيرات السامية» مجرّد خيرات للاستهلاك، إن لم تجعلاها أدوات للكذب. وعلى الرغم من كامل وقاحته، يتّخذ الكونيقيُّ موقفا هو في الأساس جادّ ومخلص بالنظر إلى الحقيقة، موقفا مموَّها بالتهكّم، من حيث يتّصل بها عن طريق التأثّر والعاطفة. أمّا عند الكلبيّ فقد حلّت محلّ ذلك الاستكانةُ والتراخي واللاأدريّة بعامّة. كان بونتيوس بيلاط قد تساءل «ما الحقيقة؟» حينما أدرك أنّه على وشك أن يرتكب جريمة ضدّها. والأقلّ ضررا من كلبيّات المعرفة هي كلبيّة المرشّحين للامتحانات الذين يعرفون كيف يبنون مع ما ينبغي أن يتعلّموه، العلاقة الأكثر خارجيّة واستخفافا، علاقةَ حشو الدماغ بالمعلومات المأخوذة على عجل وسردها عن ظهر قلبٍ مع العزْم المبيَّت على نسيانها بُعيْدَ الامتحان. والتاليةُ التي لا ضُرَّ منها هي كلبيّةُ العمليّين والساسة ممن يحبّون أن يروا الجيل الجديد يكتسب الأسس على الطريقة الأكاديميّة ولكنّهم في ما يخصّ الباقي، ينطلقون من مبدأ أنّ النظريّة هي النظريّة وأنّ كلّ شيء في الممارسة هو في جميع الأحوال، مغايرٌ بالتمام. ههنا لا يشتغل التكوين والدراسة السابقيْن [٥٤٦] إلاّ باعتبارهما إواليّاتٍ للتحايل والانتقاء حسب الافتراض التالي: مَن مرّ بهذا كلّه بنجاحٍ سينجح في سائر الأمور الأخرى-، حتّى لو لم يكن هنالك أيّ رابط مشترك بين الدراسة والمهنة كما يعلم الجميع ذلك. ومن ثمّ تُفصل الدراسةُ على نحو كلبيّ-آليّ عن أهدافها، ولا تستعمَل إلاّ باعتبارها مجرّدَ علامة على التأهيل والكفاءة. وفي بعض الأحيان، الشيء الوحيد الذي ما يزال يربط الدراسة بالشغل هو صنف التأجير الذي يكون مشروطا بختم الدراسة

أو الدبلوم. ومن ثمّ يُعدَم «المضمونيُّ» قيمتَه ليُخفَض بواقعيّة كلبيّةٍ إلى مجرّد طور تمهيديٍّ واشتباكٍ أكاديميّ. ولا يمكن أن نتصوّر البتّة إلى أيّ حدّ تُهدم الأخلاقيّاتُ وتُثبّط العزائم بلا انقطاع-، ولنفكّر فقط في الدراسات التي ترتبط بالقيم من مثل التربية البيداغوجيّة والمهن التعليميّة والمهن القضائيّة والصحافة والضمان الاجتماعيّ والطبّ إلخ. إذا كان مفِيستوفيلِسْ استطاع أن يقول لفاوست إنّ كلّ نظريّة هي رماديّة، وخضراء هي الشجرة الذهبيّة للحياة، فهذا يدلّ على نزعة تفاؤليّة يمكن أن يشترك فيها من لم يمرّ قطّ من الدراسة إلى الحياة المهنيّة. إذ أنّه يتبيّن ههنا أنّ النظريّة كانت حقّا مشرقةً وأنّ الواقع الفعليَّ هو الذي يعلّمنا ما هو الرماديُّ الحقيقيّ. ومع ذلك، لا نعدم ههنا الأملَ كليًّا. فالإصلاحات الجامعيّة تحرص على أن تكون الدراسة هي أيضا رماديّةً بقدر رماديّة الآفاق بعد الفراغ من مزاولة الدراسة.

لكنّ العلاقة الحقيقيّة والأكثر جوانيّة للعلوم مع الكلبيّة إنّما تخصّ البنية والمنهاج اللذيْن للعلوم الأمبريقيّة الحديثة. وكما يوجد شكل للإصلاح الكلبيّ في العلاقات بين الأفراد المتخاصمين، يوجد أيضا شكل للموضوعيّة الكلبيّة و[٥٤٧] للصرامة المنهجيّة في علاقة كثير من العلوم والعلماء بالـ«وقائع». وإنّي أعتقد أنّ هذا يؤسّس النواة لما نسمّيه منذ نهاية القرن التاسع عشر بالـ«وضعانيّة». وإذا بدا هذا اللفظ نقديّا، فليس هذا على وجه التأكيد لأنّه يشير إلى ذهنيّة علميّة تجنّد كلّ شيء لتكون دقيقة وصحيحة من الناحية المنطقيّة ووفيّة للوقائع، وتُعرِض عن كلّ تأمل ميتافيزيقيّ. بهذا المعنى يفترض أن تكون الوضعانيّة عنوانا للفخر أكثر منها اسما مشبوها. لكنّ الأمر في الحقيقة، لا يتعلّق في النزاع الدائر حول الوضعانيّة،

بالنزاهة العلميّة بل بعدم نزاهة العلم. ذلك أنّه توجد ميادين للبحث، وهي في العادة تلك التي تكون فيها دوما للوضعانيّين الكلمة الأخيرة،- حيث لا يتعلّق الأمر بمجرّد اتّخاذ موقفٍ علميّ «موضوعيّ» من «الوقائع»، بل يقتضي من العالِم أكثر من مجرّد الكفاءة وجمع المعطيات وثبت الإحصاءات وصوغ النظريّات. ثمّة «موضوعات» لا يستقيم معها أيُّ حياد علميّ، فلا تسمح إلاّ بأشكال بحثيّةٍ جزئيّة تقوم على المصلحة-، ونرى هذا على النحو الأوضح في كامل مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة (وهذا الاعتبار مستلاحٌ أيضا بالنظر إلى علوم الطبيعة؛ قارن: السجال الترنسندنتاليّ الذي نبسطُ في الباب المنطقيّ، والذي يبيّن العلاقة بين الموضوعيّة وبين الاستعْداء). فخصومة الوضعانيّة لم تزدد اشتعالا بسبب فضل الوضعانيّة المتأكّد في إيضاح الصورة المنطقيّة والقاعدة الإمبريقيّة للعلوم الصارمة، بل بسبب الاعتقاد الساذج للوضعانيّين بأنّه سيكون بإمكانهم أن يفحصوا بهذه الوسائل «أيّ» مجال «كان» من مجالات البحث [٥٤٨] ويخضعوا من ثمّ، كلّ واقع لتعسّفِ بحثٍ متجمّدٍ فشّاش. غير أنّ الوضعانيّ لا يُرتاب فيه بالسذاجة بقدر ما يُرتاب فيه بالكلبيّة، ولا سيّما منذ أن ولّت أيّام الوضعانيّة الأولى التي ربّما كانت ساذجة حقًّا، وأنّنا نتعامل منذ وقت طويلٍ، مع الجيل الثالث للوضعانيّة الذي يمكن أن يقال فيه إنّه يمتلك في جعبته أكثر من حيلة. والصيغة المختصَرة لتاريخ العلوم في هذا القرن ستكون كالتالي: طريق العلمويّة تفضي من الوضعانيّة إلى الكلبيّة النظريّة (الوظائفيّة). وإذا كانت النظريّة النقديّة قد شهّرت بـ«الطابع الإثباتيّ» للنظريّات التقليديّة والوضعانيّة، فإنّها كانت تريد أيضا أن تقول بذلك إنّ هذه النظريّات في موضوعيّتها المصطنَعة، تكشف عن تواطؤ كلبيٍّ

مع أوضاعٍ اجتماعيّةٍ تثير صيحاتِ وحنَقَ الّذين يتألّمون ويتعاطفون من جهة ما يشغلُهم الأمر. ذلك أنّ مناهج الوضعانيّة والوظائفيّة الاجتماعيّة الجديدة تقدّم الآلة للمنظّرين الذين يدافعون بوحشيّة مبيَّتة، بتوسيطٍ وبلا توسيطٍ، عن المنظومات القائمة ضدّ الأفراد المغلوبين على أمرهم.

ب. الكلبيّات الثانويّة [٥٤٩]

١. اللاّأدب الصغير- الاعتراف، الفكَه، الجريمة

إني مسلَّح بدرع صُنع كلّه من النقائص.

بيير ريفيردي

إذا كانت الكلبيّات الجذريّة الستّ قد أنشأت لها منابر عليها تتعارك المثاليّات والواقعيّاتُ كما تتصارع السلطات والسلطات المضادّة، فإنّنا لم نفرغ مع ذلك من العمل عليها بتوصيفها الأوّل. والحقُّ أنّ ما كنّا فصلناه حبّا في التوضيح، هو مشتبِك غاية الاشتباك، وأنّ الوعي الحادَّ بالواقع لا يمكن أن يكون إلاّ وعيا يدرك بالتمام أنّ الحرب والسلطة تقومان على اختلاط وتشابك عميقيْن مع الجنسانيّة والطبّ كما مع الدين والمعرفة. إلاّ أنّ هذه طريقة أخرى للقول بأنّ الحياة لا يمكن أن تدرك عن طريق الأخلاقيّات، ولا أن تُعقلَن من خلال التفسيرات الأخلاقيّة. لذلك نسمّي المتخلّق الانسانَ الذي يتشكّك في القدرة على أن يسلك سلوكا «أخلاقيّا». أمّا المجالات الأساسيّة التي وصفنا هنا وحيث تتطوّر توتّرات كونيقيّة- كلبيّة كامنة في الأمور برأسها، فتتداخل وفي الوقت نفسه يصدّ بعضها بعضا-، على نحو أنّ قيم كلّ حقل منفصل ومعاييره ورؤاه تدخل في



أولافْ غولبرانسون: سؤالُ طفل: «قولي لي يا جدّتي، هل تصدُق الوصايا العشر من جديد بعد الحرب؟» ١٩١٨.

علاقات ما تنفكّ تتركّب مع قيم الحقول الأخرى ومعاييرها ورؤاها. حتّى معايير العسكر وسلطة الدولة [٥٥٠] غالبا ما تتشابك وتتناقض، مع أنّ هاذين الواقعيْن يفهم أحدهما الآخر على نحو أفضل نسبيّا. لكن ما الذي سيحدث دفعةً حين تتشابك معايير العسكر وسلطة الدولة وتمتزج بمعايير العلم والدين والجنسانيّة والطبّ؟ لا بدّ أن يصير قدْرٌ من نقد الكلبيّة ظلاّ ملازما لكلّ أخلاق، من خلال تركيب منظومات القيمة وتضادّها.

كما تُحدث الحربُ الانقلاب الكبير للوعي الأخلاقيّ من حيث

تستبدل القانون الأساسيَّ في «لا تقتل» بوصيّةٍ «ينبغي أن تقتل كثيرا من البشر ما أمكن ذلك»، تقلب أيضا رأسا على عقب وعلى نحو نظاميّ، بقيّةَ الأخلاق «المحليّة» والقطاعيّة، [٥٥١] وتجعل ما يعدِم المعنى مشحونا بالمعنى والمعقولَ خُلفا باطلا. وحتّى أختصر كلامي أفضّل أن أحيل القارئ إلى فيلم روبرت ألتمان حول الحرب الكوريّة، *Mash* ١٩٧٠، وهو عمل فنيّ رائع يشي بالوعي الكلبيّ الساخر الذي يواتي هذا العصر. ذلك أنّ التقنية المتفكّرةَ والثاقبةَ للسخرية التي بها مُزجت الكلبيّات العسكريّة والطبيّة والدينيّة والجنسانيّة، هي ما يرفع الفيلم إلى مصافّ الوثيقة في تاريخ الرّوح. ولكي نستعمل عبارة لهيجل، هذا الفيلم ينجز ما لم تعد الفلسفة تنجح فيه منذ أمد طويل: هذا الفيلم هو «عصره مُدرَكا في أفكارٍ (مشهديّة)»؛ تأمّل تهكّميٌّ في بنيات السخرية الكلبيّة وطرائقِها؛ تأمّل هجوميّ، تفكّريٌّ، صادمٌ وصادق. وممّا لا يقبل التوصيف ذلك التهكّم الذي على منوال التجذيف، من «العشاء الأخير» حيث ينصرف أطبّاء عسكريّون «مثل حواريّي عيسى» ويتركون زميلا لهم أرهقته الحياة، لأنّه بعد معاناة تجربة فشل الانتصاب، سيطرت عليه فكرة أنّه لوطيٌّ من دون أن يعرف كيف يبوح بها لصديقاته الثلاث؛ وممّا لا يوصف أيضا، مشاهدُ الجراحة البشعةُ والمضحكةُ حدّ الترعيب حيث نرى الجرّاحين منكبّين على جراحة جنود نزفت دماؤهم إلى الموت، وهم يتبادلون المُلح والنوادر ويفكّرون في نهود الممرّضات اللاّتي في قاعة العمليّات، وبالُهم مشغولٌ بمباراةِ بايسبولْ أو حتّى بسفرة العودة إلى مسقط الرأس. في هذا الخليط الأخلاقيّ لمستشفى ريفيٍّ، يتبدّى شيءٌ من الشواش الأخلاقيّ الكامن لما يسمى بواقعنا الفعليّ الراهن. وبالتصالب الصداميّ

العنيف بين المجالات، تُسقِط قضيّةٌ مّا الأخلاق من أيدي الآخرين. إذّاك يغدو سَحقُ الجوهر الأخلاقيّ للمرء مبدأً للمحافظة على البقاء حتّى لا يسقط الإنسان في إغراء الإيمان بـ«قضيّة تخصّه دون سواه». البقاء بما هو توريةٌ وتلطيفٌ كلبيّان.

[٥٥٢] تعدُّد ميادين الواقع الفعليّ المختلفة وشبه المستقلّة، ومعظم ما يناظرها من أخلاقيّات وجذور أخلاقيّة، هو السبب في أنّ الحياة الخلقيّة اليوميّة تعيش بالجوهر يوما بيوم، في انعدام الخلق المتوسّط والاكتفاء به على ما تجري العادة، ولا سيّما متى ظلّت الأمور على هذا الحال من الاعتدال ولم تحدْ عنه. تلك هي في الوقت نفسه، العلّةُ في أنّ الناس يرفضون ببعض حسٍّ مكين وعادل بالواقع، استخدام الشدّة حينما يتعلّق الأمر بالعقاب؛ إذ أنّهم يعرفون أنّ العقوبة في أخلاقيّتها الصارمة، قد تكون لاأخلاقيّةً أكثرَ من أفعال الذين تجب معاقبتهم. (لذلك كان شيشرون يقول: *summum ius, summa iniuria* [إذا فات القانون حدَّه انقلب إلى جور وظلم طاغيْين]). فالإحساس الخلقيّ الذي يكون موسوطا بالحياة في حركةٍ نقد ذاتيٍّ، هو فنّ التحرّك ضمن العوالم الوسطى والتناقضاتِ التي لميادين قيميّةٍ مستقلّة ومتضادّة، تحرّكا نتيجتُه هي أقلّ شرّ فعليّ ممكنٍ وأقلّ ضرر يلحق بالإنسان. وكما أوضح كارل ماركوزْ ميشل في مدحه للتحايل الأخلاقيّ (أعني التأويل المعياريّ للـ«حالة» المخصوصة)، كلّ أخلاق حيّة تقريبا تعيّن لنا ما هي الخطايا التي ينبغي أن نقترف تجنّباً للآثام الأثقل والأنكى: الأخلاقيّ الذي لا يحكم انطلاقا من جنون الأنا الأعلى، هو ذاك الذي يعرف أيضا كيف يقدّر «فضيلة الإثم» عند التمييز بين الخير وبين الشرّ (أنظر: **المتن المدرسيّ**، ٦٠). إذ أنّ الأخلاق تفعل

فعلَ المقدُرة على تعقّب الأفضل النسبيّ ضمن الاختلاط العامّ للأحوال والعلاقات.

بهذا المعنى فقط ستكون ثمّة وجاهةٌ للحاجة إلى «أخلاقيّات جديدة» وقيم جديدة، حاجةً تؤرّق اليومَ وفي كلّ مكان، البنية الفوقيّة المنخورة. لا يعتقدنَّ المرءُ في قيم جديدة، تلك هي ولا ريب صيحة المحافظين الجدُد أصحاب البضائع الكاسدة. وإذا كنّا فيما مضى [٥٥٣] بالغنا في تقدير الأخلاق العتيقة لحضارتنا المتطوّرة جدّا، فقد تجعلنا الأخلاق «الجديدة» محلاّ للسخرية والضحك. إذ أنّ الوعي الجديد بالقيمة لا يتأتّى إلاّ عن استيعاء تدريجيٍّ لواقعةٍ وعلّة أنّه لا يمكن بالنسبة إلينا أن توجد «براءة» إلاّ إذا انتهينا كليًّا عن الحكم. حيثما تعلّق الأمر بالقيم، تدخل الكلبيّة في اللعبة؛ ومَن يدافع جذريّا عن صعيد **بعينه** من القيم، يصير بكيفيّة آليّةٍ، كلبيّا بالنسبة إلى الآخرين، - جهارا أو سرّا. مهما يحدث لك من أمر، فإنّك دائماً تدوس بقدميك بعض المعايير، وإذا عشت في عصر يجعل كلّ سذاجة محالا إزاء دوْس الأقدام، فقد يحصل في كلّ لحظ عين أن تقول ذلك بصوت عال.

لذلك، **الاعتراف** هو بالنسبة إلينا، إلى جانب «النظريّة»، الشكل الأهمّ لقول الحقّ. من القدّيس أوغسطين إلى فرانسوا فييون، ومن روسّو إلى فرويد، ومن هاينه إلى أدب السيرة الذاتيّة الراهنة، نسمع الحقائق الحاسمة في شكل الشهادة والاعتراف. جماعاتُ السرد هذه التي أفضت إليها سائرُ ممارسات سيكولوجيا الأعماق، تكوّن هي أيضا في نهاية المطاف وعلى نحو موضوعيٍّ، جماعاتِ الاعتراف التي وقع تحييدها أخلاقيّا من جهة العلاج. وفي الواقع المختلط، كّل خطاب حول الذات يكون بالضرورة، قريبا من اعترافِ نذل وغدٍ

أو وصيّةِ مجرم، من تقرير عن الصحّة أو قصّة عن ألم، ومن شهادةِ شاهدٍ أو إقرار بالخطايا. هو ذا شرط الصدق في موقف نطلب فيه لا محالة ما يفوق قدرتنا الأخلاقيّة. الأوغاد وحدهم ما زالت لديهم تعلّةٌ، وجُبّةٌ بيضاء يستبدلونها، وباع طويل، وضمير حيّ. أمّا مَن يقول على الحقيقة من هو وما فعلَ، لا بدّ أن يحكي دائما أراد أم لم يردْ، [٥٥٤] قصّةَ خبيثٍ أو مهرّج أو مغفَّل، شهادةً على العوَز والبؤس، حكايةً في التشرّد، كتابا مليئا بالغرائب والعجائب.

ثم إنّ ما يسمّيه إريك فروم «أخلاقيّاته في الوجود»، يراد به إذا نظرنا في الأمر عن كثب، الاقتصار على ذلك الموقف من الإخلاص وحسن النيّة في ما يتعلّق بالحياة والفكر وتصميم مشروع مّا والفشل الشخصيّ. ولا ريب أنّه ينتمي إلى «الوجود» كلُّ ما يُفترَض أن نخجل منه حسب مقياس بعض المنظومات القيميّة؛ وبالتالي، «أخلاقيّات الوجود» إذا كانت وينبغي أن تكون موقفا واعيا، فإنّما تؤدّي بالضرورة إلى نقطة تكون فيها أيضا لكّل خجل غايةٌ محبّةً في الإخلاص، وحيث يكون من همّنا أن نعترف بكلّ «ما نكون عليه» حقّا كان أو باطلا. وعلى هذا فإنّ أخلاقيّات الوجود تبحث عن الحقيقة في الصدق؛ ومن ثمّ هذه الأخلاق تقتضي وتشجّع الاعتراف والبوحَ بقول صدوقٍ حول الذات باعتباره الفضيلة الجذريّة بعامّة. بالنظر إلى هذه الأخلاق، سائر الأخلاق الأخرى تُنسخ وتُرفَع حتّى لو لم تكن الأخلاقيّاتُ القطاعيّةُ تفنّدُ بعضها بعضا. مَن يريد الحقيقة لا ينبغي أن يقف عند بناء «النظريّات» وإسقاط الأقنعة، بل عليه أيضا أن ينشئ بين الناس أحوالا وعلاقات حيث يغدو كلّ اعتراف ممكنا. حين نتفهّم كلّ شيء، ونسلّم بكلّ شيء، ونضع كلّ شيء في ما أبعد من الخير والشرّ، وأخيرا حين نعتبر ألاّ شيء من الإنسانيّ بأجنبيٍّ

عنّا، حينئذ فقط، تصير أخلاقيّات الوجود هذه ممكنة لأنّها تضع حدّا لكلّ استعداءٍ للضروب الأخرى. فالوجود في ذاته لا يعرف شيئا وليس ثمّة في نظره شيء سيتعيّن أن يخجل منه، اللهمّ إلاّ ما كان وعيا بأشكال انحراف، وانعدام صدق، وإيهاما للذات. كلّ شيء يمكن أن «يُغتفر»، إلاّ ما تسمّيه السنن «خطيئة ضدّ الرّوح القُدس»، وما نسمّيه في يومنا هذا انعدامَ صدق (وأمانةٍ [٥٥٥] وشرفٍ). أمّا الوعي غير الصادق، فهو ذلك الذي لا «يمرّ في ذاته» عن وعيٍ، لأنّه لم يزل يراهن استراتيجيّا، على أفضليّة الكذب.

ستكون أخلاقيّات الوجود أخلاقيّاتٍ لمجتمعٍ يتعاون البشر فيه على صعيد المحبّة والنقد لأجل أن تصير إرادة الحقيقة بينهم أقوى من تلك الإرادة التي تحضّ كلَّ أنا على السطوة والاثبات الذاتيّ. ذلك أنّ أخلاقيّات الوجود تتعدّى دائرةَ النفاق السجاليّ. وحدهم الكلبيّون المرضى والعدميّون المتشفّون يعترفون بأخطائهم قصد أن يرتكبوها مرّة أخرى؛ بل هم يشوّهون استعمالَ شكل الاعتراف حتى يستمرّوا في الصراع والكذب؛ فلا يجد المرء في هذا دائما، ذلك الغنجَ والدلال الذي كانت زارا ليندر تغنّي به في الدور المشهور لميسْ جينْ: «أنا هكذا، وسأظلّ هكذا،/ وإنّي هكذا في جسدي كلّه،/ نعم، يا سيّدي».

سيكون المرء قد عاينَ أنّ سلسلةَ الكلبيّات الجذريّة تقدّم في الوقت ذاته قائمةَ الأغراض التهكميّة الأوّلانيّة وأهمَّ أجناس **الفكهِ والسخرية**. وهي تمثّل ساحة المعارك الأساسيّة لأشكال الترقّي والتدنّي، لضروبِ الأَمْثَلَة والإبطال الواقعيّ للأوهام. هنا تجد لها ضروبُ السباب والقدْح والسخرية والاستهزاء أكبرَ ملعب تلعب فيه. وهنا أيضا يكون لأشكال إبطال الكبت الأكثر طيْشا التي للتحرّر

اللغويّ، معنى نظاميٌّ أخلاقيّا. فالعسكر بتوتّراته القائمة بين خلُق البطل وواقعيّة الجبناء، بين الضبّاط والجنود التابعين، بين الجبهة المتقدّمة والمؤخّرة، بين الحرب والسلم، بين إعطاء الأوامر والطاعة، هو مولّدٌ لا ينفُدُ لمزاح ونكات الجنود بقدر ما لا ينفدُ مصدرُ الدعابة والمحاكاة الساخرة التي لا تنتهي، في السياسة بإيديولوجيّاتها وأحداثها العامّة وأقوالها المفخَّمة وأفعالها الهزيلة. [٥٥٦] والأمر ليس على خلاف ذلك بالنسبة إلى الجنسانيّة؛ إذ أنّها تفتح عن طريق مواجهة المغطّى والعاري، الممنوع والمباح، مجالا واسعا للتفكّه والقذْع والهزْل، سواء تعلّق الأمر بالمغازلة أو الزواج أو الجِماع أو بالمعركة داخل الغرْفة. وعلى المنوال نفسه يجري ميدان الطبّ مع سائر إمكانيّاته في الهزء والسخرية اللاّذعة من الصحّة والمرض، من المجانين والأسوياء، من الأحياء والأموات. ويصدق ذلك بالأحرى على مجال الدين الذي هو عرضةٌ أكثر من غيره للطعن واللعن والتهكّم، ذلك أنّه حيث يكثُر تقديسُ السماء، تنشأ ظلال دنيويّةٌ واسعة، وكلّما ازداد عدد القدّيسين الممجَّدين، ازداد بينهم عدد القدّيسين الهازئين الساخرين. وختاما أيضا، مجال المعرفة التي تخترقه توتّراتٌ بين الذكاء والبلاهة، بين المكر والحسّ المدنيّ، بين العقل والخبَل، بين العلم والباطل. سائر ضروبِ هذه «السخرية الجذريّة» تعمل في الوعي الجماعيّ كما تعمل منظومة تصريف المياه تسييرا وتعديلا وتعويضا؛ ومن ثم تعملُ هذه الضروبُ بصفتها لاأدبا صغيرا مقبولا يعلم أنّه سليمٌ وسهمُ عافيةٍ الاستهزاءُ بما يجاوز قدرتَنا على التمرّد والعصيان؛ وعلى هذا النحو، من لا يزال يصارعُ، يرفض أن يتندّر ويسخر من قضيّته الخاصّة. حين تنكفئ السخرية المتندِّرةُ إلى الداخل، فيعكف الوعيُ على نفسه، من علٍ ولا ريب

ولكن من غير أن يكون على استعداد سيّئ، حينئذ وحسب تنشأ سَكينةٌ لا تُنتج ضحكا كونيقيّا ولا ابتسامة كلبيّةً، بل مزاجا خلوا من الصراع.

أمّا الطبْع اللافتُ شديدا في وضعيّتنا الثقافيّة-الأخلاقيّة، فهو بلا شكّ، نهمُ الوعي الحديثِ الذي لا يشبع من قراءة **القصص البوليسيّة**. وفي رأيي أنّ هذه جزء لا يتجزّأ من مؤسّساتِ تهويةٍ [٥٥٧] وترويحٍ لثقافةٍ قضي عليها أن تعيش مع أكبر خليط من المعايير والالتباسات والأخلاقيّات المتعارضة. ويبدو الجنس بما هو كلّ، في علاقته بالأخلاق الجمعيّة، مثلَ وسيط ممأسَس للإعتراف. كلّ رواية بوليسيّة هي من جديد سانحةٌ للاَأخلاقيّة تجريبيّة. إذ أنّها تضع في متناوَل الجميع وبواسطة الخيال، «سعادة ارتكاب الجريمة» (باربي دورِفيلّي). وفي حركات الفكر في الروايات البوليسيّة الحديثة، من إدغر آلن بو إلى الوقت الحاضر، كانت حركات تحليل الكلبيّة تُنجز مسبَّقا. ولا سيّما أنّ الروايات البوليسيّة الجيّدة، تعمل من دون استثناء، على تنسيب الجريمة الفرديّة. إذا كان المخبر ممثّلا للتنوير، سيكون المجرم ممثّلا لانعدام الأخلاق، والضحيّةُ ممثّلة للأخلاق. غير أنّ هذه العلاقة تُخلخَل بشكل منتظم، حين يبلغ البحث عن المُذنب حيث تكون الضحايا التي هي من منظور دراميّ ضحايا «بريئة» في المقام الأوّل، قد فقدت براءتها، وانغمست في الغبش حتّى لم يعد يفصلها عن المجرم الذي يعتدي عليها، إلاّ خيطُ عدالةٍ دقيق، خيطا يميّز بين أشكال انعدام الأخلاق الكلبيّةِ وغيرِ المعاقَبة وبين أشكال الجرم الحقيقيّة. في الحالة القصوى، المجرم الذي يكاد أنْ يشبه تنويريّا يُستفَزُّ، هو لا يفعل بضحيّته سوى تنفيذ لاأخلاقيّتها. «ليس القاتل هو المذنب، بل القتيل» فِرْفِلْ). تلك هي

الأفلام التي يكون فيها ضابط الشرطة عند نهاية الفيلم نازلا في الشارع مستغرقا في تفكيره، ويبدو على سيماه الحزن لكونه حلّ هذا اللّغز أيضا.

منذ القرن التاسع عشر حكى هرمان ميلفيل في روايته *Bilky Budd* التي نشرت بعد وفاته سنة ١٩٢٤، مثل هذا الانقلاب في إطار تراجيديّ والحقّ يقال. [٥٥٨] البطل شخصيّة لامعة، صادقة ومتعاطفة، على سجيّتها وسذاجتها، يُسقط على قفاه في حركة غضب أعمى بعد أن استفزّه باستمرار، الرئيسَ القيّم على السلاح، ذي الطابع الشيطانيّ. يقع الرجل المضروب لسوء حظّه، على رأسه، ولكنّه يموت وابتسامة ساخرة على شفتيه، لأنّه يعلم أنّ الفتى الذي كان وجب أن يضربه باعتبار أنّ كلّ طريقة أخرى للتعبير كان قد حُرم منها، يلزم عندئذ أن يحكم عليه هو بدوره، بالإعدام حسب القانون البحريّ الساري. يظهر القانون هنا منظَّمةً يمكن أن تُستعمل أداةً لإرادة شرّيرة بإطلاق، وسلاحا في يد الضحيّة ضدّ الفاعل الذي هو في الحقيقة «بريء» من القتل.

لقد بقيت أكبر أشكال بناء القصّة البوليسيّة محصورة لزمن طويل في خطاطة نقديّة-أخلاقيّة مماثلة. وكانت تستمدّ بداهتها من البنية الأخلاقيّة للمجتمع الرأسماليّ. فظهرت فيها الجرائم الفرديّة في غالب الأحيان إمّا على شكل مقاطع بالغة السذاجة وغير عدوانيّة لكلبيّة اجتماعيّة عامّة، وإمّا عبارة عن مبالغات وتفخيمات تأمليّة لسلوكات ما زالت لا تلاحَق بالمقياس المتوسّط، على أنّها أشكال إجراميّة. (ومن ثمّ نوعان من مرتكبي الجرائم: هنا فاعلون «انزلقوا إلى الجريمة» ومسالمون نسبيّا؛ وهناك المخادعون الكلبيّون وكبار المجرمين ووحوش الإجرام). إنّ النجاح الباهر الذي حقّقته **أوبرا**

ثلاثة قروش لبريشت وفيْل، يعود إلى قدرتها على وضع كلبيّة الأوغاد في علاقة شفّافة مع المجتمع برمّته، ولكنّها ليست علاقة وعظٍ أخلاقيّ. وكالحال في مسرح العرائس المرصود للراشدين، يُظهر الممثّلون للعيان، انعدام أخلاقيّتهم وتحايُلَهم، ويُنشدون الأغاني حول خُبثهم والخبثِ الأكبر للعالَم، ويستعملون صيغا وتعابير كلبيّةً [٥٥٩] حتّى يستدرجوا الجمهور إلى استعمال لغةٍ سيكون هو أيضا بمقدوره أن يقول فيها الحقيقة عن نفسه وبشيء من الاستمتاع.

يبدو لي أنّ بعض الأَمارات ترجّح كفّةَ فكرةِ أنّ المشْهَدَةَ التنويريّةَ للجريمة بواسطة المسرح والأدب والفيلم قد بلغت حدًّا بعينه. إذ تبدو إبداعيّة الخطاطات البوليسيّة المتنوّعة على أنّها قد استُنفدَت. وما ينفكّ حلُّ الالتباساتِ الأخلاقيّة-اللاأخلاقيّة وتفحُّصُها يتصيّران أكثر استعْصاءً وعرَضيّةً واصطناعا في نظر الذهنّيات الراهنة. فيتراءى للمرء ميلٌ إلى طرائق أعنف في الخروج من التوتّر،- نزوعٌ إلى كسر الطوْق والتقتيل والتفجير وإحلال الكارثة. وتظهر أشكال تفكير ملتبسةٌ مسبَّقا- كلّ شيء أو لا شيء، رائحة زكيّةٌ أو كريهة، خير أو شرّ، سكَّر أو قنبلة، موافق أو غير موافق. ما ينفكّ يحلّ محلَّ الفسْر اللطيف للحالات، انفجارٌ فاشيٌّ-استطيقيّ؛ إذ لم تعد وضعيّاتُ التوتّر تقتضي الفحصَ والحلّ بل غدت تتطلّب أن تُفجَّر شظايا تتطاير في الهواء.

٢. مدرسةُ الاغْتباط- كلبيّةُ الإعلام، الصحافة

من يقول الحقيقة سيُضبط آجلا أم عاجلا، متلبِّسا.
أوسكار وايلد

في نظر الوعي الذي يسمح بأن ترد عليه الأخبار من كلّ حدْب وصوب، يصير كلّ شيء مستشكِلا وتستوي الأمورُ جميعا. رجلٌ وامرأة؛ وغدان مشهوران؛ ثلاثة رجال على متْن باخرة؛ أربع قبْضات من جرّاء 'هالولويا'؛ خمسُ [٥٦٠] مسائل أساسيّة في الاقتصاد العالميّ؛ جنسٌ في مكتب العمل؛ سبعة تهديدات ضدّ السلام؛ ثمانية آثامٍ قاتلة ضدّ الإنسانيّة المتحضّرة؛ تسع سمفونيّات مع كارَيَانْ؛ عشرةُ سودٍ حقراء في حوار شمال-جنوب؛- ولكن يمكن أيضا أن تكون عشر وصايا مع شارلتون هيستون، إلاّ أنّنا في هذا المقام لن ننظر في التفاصيل.

لا أريد في هذا الموضع، أن أستفيض في ذكر الكليشيّات حول الكلبيّة المشهورة للصحفيّين ورجال الصحافة؛ وليس ذلك لمجرّدِ أنّ قلّةً يذهبون بعيدا في مسعاهم مثْل أولئك المصوّرين بالكاميرا الذين رتّبوا مع جنود أفارقةٍ تصاوير متقَنةً لإعدام مساجين، فيعودون بها إلى أوطانهم مادّةً فيلْميّةً لا يُستهان بها؛ أو مثل أولئك المراسلين الّذين يُشغْشِبُهم ضميرُهم عند حصول حادث في سباق السيّارات، هل يتعيّن عليهم أن ينبّهوا سائقَ السيّارة اللاحقة أو أن يصوّروها حين ترتطم في أشدّ سرعتها بالسيّارات التي تهشّمت بعدُ. ولا طائل أيضا من إعمال الفكر لمعرفة ما إذا كانت مهنة الصحافة أرضيّةً مواتيةً

للكلبيّة أكثر من معاهد العلاقات العامّة أو الوكالات العموميّة أو استوديوهات إنتاج الأفلام أو مكاتب الدعاية السياسيّة أو محطّات الإذاعة والتلفزة أو استوديوهات الصحافة البرنوغرافية المرصودة للرجال. رأس الأمر ههنا هو أن نَخبرَ لماذا تكاد الكلبيّة تكوّن جزءا لا يتجّزأ من الضرورة الطبيعيّة للمخاطر والتشوّهات المهنيّة لأولئك الذين يقوم عملُهم على إنتاج صور وأخبار عن «الواقع الفعليّ».

يجب أن نتحدّث عن إطلاق عنانٍ مزدوَج في خصوص إنتاج الصور والأخبار في وسائل الإعلام الحديثة،- إطلاق عنانِ العرْض في مقابل الأشياء التي تُعرض، وإطلاق عنان تدفّقات الأخبار [٥٦١] بالنسبة إلى الوعْيات التي تتلقّاها[١].

أمّا إطلاق العنان الأوّل فيقوم على استغلال الصحافة استغلالا نظاميّا لمصائب الآخرين، حيث يبدو أنّ الأمر مضبوطٌ بعقد مصلحيّ مسكوت عنه بين مطلب عموميّ للإثارة وبين تدبيرها وتوسيطها صُحفيّا. فيقتصر جزء كبير من صحافتنا على استغلال التعطّش إلى الأسوإ فيتامينًا أخلاقيّا لمجتمعنا. إذّاك تكون قيمة استعمال الأخبار في جزء كبير منها، مشروطةً بقيمة الاستثارة الذي تذكّيها كما هو بيّنٌ، العناوينُ الضخمة. من دون هذه العناوين الضخمة ما كانت لتزدهر أيُّ صحافة، ولو فهمنا من هذا فنَّ الاستعراض الجذّاب لأمكن تقويمه إيجابيّا باعتباره إرثا لخطابة تقليديّة كان دوما سيّانَ عندها كيف تُقدّم الأشياءُ وتُعرض للبشر. لكنّ العناوين الضخمة من طراز الكلبيّة الدارجة تعتمد على عدم صدق مضاعف: أوّلا، هي

---

(١) أنظر في هذا الصدد: الفصل ١٣ من الباب التاريخيّ: «مرحى، أمَ زلنا على قيد الحياة؟»، وكذلك الاستطراد ٩ : «كلبيّةُ وسائل الإعلام والدُربة على الاعتباط».

تُخرج بوسائل استطيقيّة-أدبيّة، إخراجا مسرحيًّا ما لا يعدّ ولا يحصى من الأحداث العالميّة، كبيرِها وصغيرها، وبوعي يقلّ أو يكثر وضوحا بالتضليل، تنقلها من دون التشديد على هذا الانتقال، إلى الخيالِ من حيث الشكل كما المغزى؛ وثانيا، تكذب العناوين الضخمةُ بأسلوبها المثير من حيث لا تزال تستعيد إطارا أخلاقيّا ابتدائيّا قد ولّى وانقضى، حتّى تُدرج أشكال الإثارة تلك كما لو كانت تخرج عن هذا الإطار. وحدها ذهنيّة فاسدة ومُثابة تنقاد لمدّة طويلة إلى مثل هذه اللعبة. والنزعة المحافظة الابتدائيّة الحديثة [٥٦٢] تدين كثيرا لصحافة ابتدائيّة تناظرها وما تنفكّ تمارس كلّ يوم، الاسْتعادةَ الكلبيّةَ من حيث تعمل يوميّا كما لو أنّ كلّ يوم هو حمّال لإثارةٍ بعينها، وكما لو أنّه لم ينشأ في رؤوسنا منذ وقت طويل ومن جرّاء نشاط هذه الصحافة، شكلُ وعيٍ خبِرَ الفاضحَ نمَطَ حياةٍ والكارثةَ صخبا يتأتّى من القاع. بأخلاقويّةٍ كاذبة وعاطفيّة، تُبنى باستمرار، صورةُ عالَمٍ يمكن أن تفعل فيها مثل هذه العواطف فعلَ الإغواء والتبليد.

والحقّ أنّ إطلاق العنان الثاني لصناعة الإعلام هو أكثر استشكالا. ذلك أنّها تغمر قدراتِ وعينا بكيفيّة تتهدّدنا مباشرة من منظور أنثروبولوجيّ. لا بدّ للمرء أن يكون قد نبذ تماما حضارة وسائل الإعلام لوقت طويل، لشهور أو لسنوات-، حتّى يركّز مرّة أخرى ويستجمع أفكاره فيتمكّن بالعوْد على نفسه وعن استيعاءٍ، من معاينة استئناف التسلية وتشتيت التركيز والانتباه إذ يشارك في وسائل الإعلام الحديثة. من منظورٍ سيكولوجيّ-تاريخيّ، إدراج وعْياتنا ضمن مدّ التمدّن والمعلوماتيّة عن طريق عُصبة وسائل الإعلام، هو ولا ريب، واقعةُ الحداثة التي طبعت حياتنا في العمق. في مثل هذا

العالَم دون سواه يمكن أن يتطوّر تزامن الأعراض الكلبيّة الحديثة كما يظهر للعيان في أيّام الناس هذه، كلبيّةً نراها تمثُل وتنتشر في كلّ مكان. وفي أثناء ذلك بتنا نعتبر أمرا دارجاً، أن نجد في النشرات المصوَّرة وكما يكاد يكون الأمر في مسرح قديم للعالَم، سائر الميادين جنبا إلى جنب، وفي شيء من التبايُن، حيث حكاياتٌ عن الموت الجماعيّ في العالم الثالث تتخلّلها ومضات إشهاريّة لقوارير الشمبنايه، وتقاريرُ عن الكوارث البيئيّة إلى جانب آخرِ معرضٍ [٥٦٣] لإنتاج السيارات. فتُحمَل رؤوسُنا على أن تحلّق وتمسح بنظرة واحدة حقلا واسعا من السيّانيّاتِ ذي امتداد موسوعيٍّ، حيث لا يكون الموضوع المعالَج سيانيّا في حدّ ذاته، بل يكون كذلك بنمط إدراجه وتنزيله ضمن تدفّق أخبار الوسائل الإعلاميّة. من دون تدرّب لسنوات طويلة على تبليد النفس وعلى الاستكانة والتراخي، ما من وعي بشريّ سيكون بمقدوره أن يتغلّب على ما تمليه عليه صور ونصوصُ نشْرة ممثَّلة واحدة بذلك الحجم؛ ومن دون تمرين مكثّف، لا واحد من الناس سيتحمّل من غير خطرِ ظهور أعراض التشتّت الذهنيّ، ذلك التأرجحَ الثابت بين أحداث ذاتِ وزنٍ وأحداث تفِهةٍ لا دلالة لها، تلك الذُروةَ وذلك التجوّف في وابلِ أخبار وأنباءٍ تقتضي في بادئ الأمر قصارى الانتباه لتَعدم من بعد ذلك بوقت قصير، كلَّ راهنيّة.

لو حاولنا أن نتحدّث على نحو إيجابيّ، عن فائض تدفّق الأنباء والأخبار الذي يعبُر رؤوسنا، لتعيّن أن نمدح فيه مبدأ الإمبريقيّة التي بلا قيد، و«السوقِ» الحرّة؛ بل يمكن أن نتمادى في ذلك حدَّ إسناد وظيفة لوسائل الإعلام الحديثة حيث ترتبط بالفلسفة ارتباطا وثيقا: إمبريقيّةُ وسائل الإعلام اللامحدودةُ تحاكي على نحوٍ مَّا الفلسفةَ من حيث تتملّكُ نظرتَها إلى الجملة الشاملة للكينونة، - لا الجملة الشاملة

للمفاهيم، وإنّما الجملة الشاملة للأطوار. ثمّة تآيُنٌ هائل يمتدّ داخل وعينا المعلوماتيّ: هنا يأكل، وهناك يموت. هنا يُعذَّب، وهناك يفترق عاشقان مشهوران. هنا يدور الحديث حول السيارة الثانية، وهناك كارثةُ جفاف تجتاح بلدانا بأكملها. هنا تقدَّم حيلٌ لدفع ضرائب أقلّ طبقا للفقرة ٧ب، وهناك النظريّة الاقتصاديّة لمدرسة شيكاغو. هنا آلاف هادرة في حفلة البوبْ، وهناك امرأة متوفّاة في شقّتها منذ سنوات [٥٦٤] من دون أن يكتشفها أحد من الناس. هنا تُمنح جائزة نوبل في الكيمياء والفيزياء والسلام؛ وهناك لا يعرف إلاّ واحد من اثنيْن اسم رئيس الجمهوريّة الاتحاديّة. هنا عمليّة فصل بين توأميْن تكلَّل بالنجاح، وهناك يقع قطار في قعر نهر وعلى متنه ألفا شخص. هنا ولدت طفلةٌ لممثّل مشهور، وهناك يحدِّد تقرير تقويميٌّ تكاليف التجربة السياسيّة بين نصف مليون ومليونين من (الناس). – **تلك هي الحياة**. كلّ شيء يمكن أن يصير خبرا، وكلّ شيء متاح. ما يوجد في مقدّمة المشهد، وما يوجد في مؤخّرته؛ ما له وزن وما هو تفِهٌ؛ ما يكوّن نزعةً وما يُعتبر طورا زائلا: هذا كلُّه يندمج ضمن خطٍّ أحاديّ الشكل مُنمَّطٍ حيث يُنتج التنميطُ أيضا التساوي والسيّانيّة.

من أين يتأتّى انفجار الأخبار هذا، وهذا الهوس والإكراه على العيش يوميًّا في دوّامة الأخبار وجَلَبَتها، وعلى التساهل مع هذا القصف المستمرّ لرؤوسنا بما لا يُحصى من الأخبار الدارجة-ذاتِ الأهميّة، والأنباء المثيرة-التَفِهة؟

يبدو أنّ حضارتنا قد تورّطت منذ بداية الأزمنة الحديثة، في علاقة تناقض فريدٍ مع الجِدّة و«الخبَر» ورواية الحالات و«الحدث ذي الوزن والأهميّة»-، كما لو أنّها فقدت بكيفيّة مّا، السيطرة على «تعطّشها للتجرُبة» و«رغبتها في الجديد الحادث». لقد أراد التنوير

أكثر فأكثرَ أن يحوّل العالَم إلى شميلةٍ من الأخبار والمعلومات؛ وتوصّل إلى ذلك مستعينا بوسيطيْن متكامليْن: القاموس والصحيفة. عن طريق القاموس تعمل حضارتنا على الإحاطة بـ«دائرة العالَم» وكاملِ دوْرة المعرفة ثمّ على إخراجِهما موسوعيًّا؛ وعن طريق الجريدة تنتج هذه الحضارة [٥٦٥] صورةً مسترسلةً ما تنفكّ تتغيّر، لحركةِ الواقع وتحوّله ضمن تتالي أحداثه. يشتمل القاموس على الثوابت، والصحيفة على المتغيّرات، ويتشابه كلاهما في القدرة على حمْل أكثر ما يمكن من المعلومات وأقلّ ما يمكن من البِنْيات المهيْكَلة. لقد كانت الثقافة البرجوازيّة دائما مضطرّة لأن تتعايش مع هذا الإشكال، ومن المحقوق بالنظر أن نرى كيف أفلحت في تدبُّر الأمر إلى الآن. إذ أنّ إنسانَ ثقافةٍ منغلقة نسبيّا، مع أفق منتظم من الأخبار وفضولٍ خارجيّ محدود، ليس له البتّة علاقة بهذا المشكل. والأمر على خلاف ذلك مع الثقافة الغربيّة ولا سيّما في العصر البرجوازيّ الذي يتميّز بأفراد يعملون وينشرون الأبحاث ويسافرون ويميلون فكريّا إلى الإمبريقيّة يحدوهم الشغف بالتجارب والتعطّش إلى الواقع الفعليّ. على مرّ قرون من تراكم المعرفة، أنشأ هؤلاء الأفراد في حضارتهم، ميلا إلى الجديد الحادث تحوّل في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بخاصّة وبعد غلبة وسائل الإعلام الكهربائيّة والإلكترونيّة، إلى تيّار جارف طاغٍ يجرفنا معه أكثر من أن نوجّهه.

في الظاهر بدأ هذا كلُّه بكيفيّة هادئة غير عدوانيّة-، أعني مع ظهور القصّاصين وناقلي الأنباء المستجدّة وفنّاني التسلية ممّن أخذوا في نهاية العصر الوسيط، يبنون «شبكة حكي للأخبار» في شكل أنباء حيث كانت النبرةُ تتحوّل أكثر فأكثر وانطلاقا من الروايات والعبَر

الأخلاقيّة، إلى النادرة اللافتة والاستثنائيّ والخارق والمشوّق والعجيب والمختلف والفريد والمثير والمسلّي، أو إلى ما يحثّ على التفكّر. ربّما يكون هذا بعامّة الجانبَ الأكثر جاذبيّة وسحرا [٥٦٦] في ثقافتنا: أعني كيف انفرضت أكثر فأكثرَ وعلى مرّ قرون، مثل تلك «الحكايات الفريدة للأحداث» ضدّ الروايات المنمَّطة والأغراض المحنَّطة والمواضع المشترَكة،- وكيف انفصل الجديد عن القديم، وكيف تفعل الأنباء من الخارج فعلَها في الوعي التقليديّ الذي ما زال محدودا. لذلك يسمح لنا تاريخ أدبنا وخطاباتنا بعامّة أن ندرس تطوّر «الطابَع المركَّب للحداثة» على نحو أفضل ممّا يسمح به تاريخ القانون. ذلك أنّه ليس من البيّن بنفسه أن يكون وعينا بالضرورة متمكّنا حتّى يستوعب أخبارا حول انفجارات الغلاف الشمسيّ الخارجيّ، والمحاصيل الزراعيّة الرديئة في 'بلدان النار والبراكين'، وعادات وأعراف هنود هوبي، والوعكة الصحيّة لملكة اسكندنافيّة، وأوبرا بيكين، والبنية السوسيولوجيّة لقرية في الرّيف.

منذ عصر النهضة الذي وصّفه ياكوب بورخاردت بدقّة من خلال صيغته المشهورة «اكتشاف العالم والإنسان»، احتشَت الرؤوس «الموصولةُ» بشبكات الأخبار (العلميّة والديبلوماسيّة والأدبيّة)، بكمّ هائلٍ من الأنباء، وأخذت إمبريقيّةٌ لا قيد لها تراكمُ تلالا من الأحكام والروايات والنظريّات والتوصيفات والتأويلات والترميزات والتخمينات، إلى أن تهوَّشت المعرفةُ في نهاية المطاف، وأخذت في الْتباس شواشيّ، تغلي في الرؤوس الأكثر وَساعةً وإحاطةً في ذلك العصر (يمكن أن نفكّر في أشخاص من مثْل باراسيلوس، رابليه، كارْدان، فاوست). لم نعد نتذكّر هذه الحقبة الباكرة لنمط «الباروك الإعلاميّ»، لأنّ عصر التنوير والعقلانيّة و«العلوم» [٥٦٧]

قد فصلنا عنها[1]. ما نسمّيه اليوم «تنويرا» ويجعلنا نفكّر لا محالة في العقلانيّة الديكارتيّة، يدلّ أيضا من منظور تاريخ الإخبار والإعلام، على تدابير صحيّة ضروريّة؛ إذ أنّه كان تثبيتا لمصفاةٍ ضدّ طوفان ما لا نهاية له من «الأخبار» المتساوية من حيث المرتبةُ والقيمة، والتي تتأتّى سَيّانيّا من شتّى المشارب والمصادر، طوفانا ظهر عند علماء عصر النهضة المتأخّرة، وأغرق الوعي الفرديّ. هنا أيضا نشأت وضعيّةُ إعلامٍ كان فيها الوعي الفرديُّ بلا رجاءٍ، عرضةً للأنباء والصور والنصوص. فليست العقلانيّة هيئةً **للفكر العلميّ** وحسب، بل أيضا طريقةُ رعايةٍ صحيّةٍ للوعي-، طريقة لكي لا نُلزَم بعد ذلك، بالتصديق بكلّ شيء. ذلك أنّنا في الوقت الحاضر، نفصل بين المفحوص وغير المفحوص، بين الصدق والكذب، بين مجرّد ما نسمع به وما نراه بأمّ أعيننا، بين ما نأخذ عن غيرنا وما نتبيّن بأنفسنا، بين أطروحات تستمدّ سطوتَها من السنن والتقاليد وبين أطروحات تقوم سلطتُها على المنطق والمعاينة، إلخ. ومن ثمّ، أثرُ تخفيف العبء هو في بادئ الأمر، هائل. ولذلك فقدت الذاكرة من قيمتها، وتقوّى على حسابها النقد والفكرُ الدفاعيّ القائم على الاصطفاء، الفكر الذي يمتحن ويتفحّص. ولم يعد يتعيّن علينا الآن أن نغضّ الطرف عن كلّ شيء، بل على العكس من ذلك، ما يصدُق و«يثبُتُ علميّا»، لا يعدو كونه مذّاك، جزيرةً صغيرة من «الحقيقة» وسط محيط من الإثباتات الغامضة والكاذبة التي ستُسمى بعد ذلك بوقت قصير، معابدَ وابتساراتٍ وإيديولوجيّاتٍ. ستغدو الحقيقة أشبه بحصن منيعٍ صغير جدّا يحتمي به المفكر المحبوُّ بحسّ نقديّ،

---

(١) أورد ميشيل فوكو في كتابه **الكلمات والأشياء** (١٩٦٦)، ما يشفي الغليل في هذا الصدد (الفصل الثاني).

[٥٦٨] وفي الخارج تتهيّج البلادةُ والوعيُ اللامحدود الذي يُكوِّن ويُخبَر كذبا وبهتانا.

لكن وسط هذه العقلانيّة الجديدة التي كانت في بادئ الأمر قد نجحت نجاحا باهرا على صعيد الرعاية الصحيّة للذهن، لا نحتاج إلاّ إلى قرن أو قرنين حتّى نرجع القهقرى ونقع مرّة أخرى في وضعيّةٍ شبيهة بالتي كنّا نريد أن نتعدّاها. ذلك أنّ المبحث التنويريّ لا يسلم هو أيضا وعلى رأس المباحث الأخرى، من مشكلِ أنّه يُنتج من جديد، «عالما رحبا متّسعا جدّا»، وإمبريقيّةً غيرَ محدودة، ويطلق أيضا أكثر من ذي قبل، العنانَ لتيّار من الأخبار تُصنع من الحقائق والأنباء المستجدّة. فلا تجد العقلانيّة حيلةً في التعامل مع منتوجاتها كما أعيت علماءَ عصر النهضة الحيلةُ في التعامل مع وابل التقاليد والأعراف. وفضلا عن ذلك، يمكن أن نعاين انطلاقا من هنا، مسارَ انكماش فكريٍّ بعينه في شقّ العقلانيّة الصارمة، على نحوٍ أنّه يحصل عند المرء انطباعُ أنّ الوظيفة الصحيّة والدفاعيّة للعقلانيّة قد طغت على الوظيفة الإنتاجيّة والبحثيّة والتوضيحيّة. وبالفعل، يحقّ للمرء أن يرتاب في كثير ممّا يسمى بالعقلانيّ النقديّ وبالفيلسوف التحليليّ لكونهما شدّدا كثيرا على منهجيْهما العقلانيّيْن لمجرّد أنّهما لم يستطيعا تعقّبَ الفحصِ عن كثير من الأمور، فأخفيا باضطغانٍ ماكرٍ، عدمَ فهمهما تحت قناع الصرامة المنهجيّة. لكن ههنا تتبدّى محضُ وظيفةٍ سلبيّة تقوم على الانتقاء والدفاعيّة، هي من البداية محايثةٌ للعقلانيّة.

ونحن أبناء القرن العشرين، لسنا الأوّلين الذين تراءى لنا ذلك. إذ منذ القرن الثامن عشر، [٥٦٩] كانت العقلانيّةُ ضيّقة جدّا ونقديّةُ العلماء محدودةً جدّا، أيضا في نظر أولئك الّذين هذّبوا ضربا بعينه

من الفهْم، وكانت لهم موهبةٌ سيكولوجيّة وفنيّة وعاطفيّة. فهم أيضا لم يستطيعوا في عصرهم أن يفهموا بواسطة مجرّد أداة العافية الصحيّة العقلانيّة، كاملَ امتداد وتوسّع التجرُبة والثقافة الانسانيّة.

وأحسَب أنّه من هذا المنظور يمكن أن ندرك بالكيفيّة الأفضل، الدلالةَ التاريخيّة-الرّوحيّة **للأدب والفنّ البرجوازيّيْن**. ذلك أنّ العمل الفنيّ سواء أكان منفتحا أو منغلقا، كان بنظامه الاستطيقيٍّ، يعارض معارضة جذريّةً، الشواش المعجميَّ للموسوعيّين والشواشَ الصحافيّ لإمبريقيّةِ الجرائد والدوريّات. ههنا رُفع شيء مّا دائمٌ ومكين ضدَّ المدّ الذي ما انفكّ يتوسّع للسيّانيّات المتآيِنَة؛ ولمّا صيغ الفنّ البرجوازيّ في لغة كانت تنفذ إلى الأذن وتلتصق بالقلب في تعابير يمكن أن نرجع إليها (الثقافة، الهويّة، الاقتباسات والشواهد،- وهذا مركَّبٌ)؛ ثمّ عُرض في غالب الأحيان، في **أشكال طقوسيّة** تحافظ ضمن تدفّق تلك التغييرات السيّانيّة، على ديمومة مشحونة بالدلالة العليا؛ وشُيّدَ حول **طبائع** تبدو واضحة المعالَم، نسيقةً، تحرّكها مصلحةٌ حيويّةٌ، وحول **فِعالٍ** تبسُط أمامنا الحياةَ على نحو دراميٍّ ومكثَّف؛ فإنّه قد كان لهذا الفنّ البرجوازيّ وزنٌ وسهمٌ عظيمان في تشكيلِ وتعزيز الوعي الذي كان يتهدّده الشواشُ المتفاقمُ للتجرُبة في المجتمع الرأسماليّ-البرجوازيّ المتطوّر. وحده الفنّ لم يزل بإمكانه أن يعطي على وجه التقريب، ما لم يكن اللاهوت ولا الفلسفة بقادريْن على تقديمه: أعني نظرةً عن العالم باعتباره كوْنا، وعن الجملة الشاملة باعتبارها كوسْموسا.

لكن، منذ نهاية العصر البرجوازيّ خمدَت أيضا هذه الممارسة البرجوازيّة التي تكاد أنْ تكون فلسفيّة للفنون؛ ومنذ القرن التاسع عشر، انغلق الفنّ [٥٧٠] حول نفسه في دائرة نرجسيّة، وانحبس

داخل طوْقِ الاستطيقيّ، - ومذّاك لم يزل ظاهرُه التمثيليُّ يذبُل أكثر فأكثر[1]. ثمّ سرعان ما لم يعُد الفنّ يظهر باعتباره وسَطا حيث كان يمكن «فهم» العالَم برمّته وعرضه بشفافيّة فريدة لا نظير لها، بل صار الفنّ نفسُه لغزا من بين الألغاز. ذلك أنّ الفنّ ما ينفكّ يتخلّى عن وظيفته التشكيليّة وعن كونه تعويضا للاّهوت والكوسمولوجيا، ليمثُل في نهاية المطاف أمام الوعي ظاهرةً لا تتمايز عن سائر «الأخبار والمعلومات» الأخرى إلاّ من حيث أنّ المرء لا يعلم معها «ماذا يُفترَض أن يعني الكلُّ»، ظاهرةً لم تعُد شفّافةً، ولم تعُد تفعل فعلَ وسيطٍ للتفسير، وتبقى أكثر غموضا من سائر بقيّة جوانب العالَم التي أفرطْنا في تفسيرها.

لم يكن الوقت قد نضج لصعود وسائل الإعلام إلى موقع الهيمنة بالنظر إلى الإخبار عن العالَم أحداثا وأنباءً، إلاّ بعد انحطاط الوظيفة التشكيليّة الكبرى للفنون. (ولن نتحدّث في هذا الموضع، عن الفاصل الذي أحدثته «فلسفة الحياة» و«النظريّات الكبرى» للقرن التاسع عشر التي هي في منتصف الطريق بين دين الفنّ ووعي وسائل الإعلام؛ أنظر من باب الإشارة، «المفتّش الأعظم» في فصل «مكتب الكلبيّين».)

كانت وسائل الإعلام أوّل من طوّر قدرةً لم تطوّرها بذلك القدْر، أيُّ موسوعة عقلانيّة ولا أيّ عمل فنيّ ولا أيّ فلسفة في الحياة: ذلك أنّها اتّجهت بقوّةِ إحاطةٍ وإلمامٍ هائلةٍ نحو ما لم يكن بمقدور الفلسفة الكبرى إلاّ أن تحلم به، أعني الشميلة الشاملةَ، - وبالطبع، [٥٧١] انطلاقا من النقطة الصفر للفهم، في شكلِ جمّاعٍ

(١) لذلك وقع الارتياب في الفنون غير الواقعيّة بكونها فنونا لـ«هروب».

شاملٍ. وبالفعل، تعتنق وسائل الإعلام إمبريقيّةً كونيّةً شواشيّةً، ومن ثمّ تستطيع أن تقدّم كلّ شيء وتتحدّث عن كلّ شيء، أن تشمل كلّ شيء وتخزن كلّ شيء، وتضع كلَّ شيء بعضه إلى جانب بعض[1]. وفي هذا تتعدّى الفلسفةَ، إذ أنّها وريثة الموسوعة والسيرْك معا.

أمّا قدرة وسائل الإعلام على «الترتيب والتنضيد» التي لا تُستنفَدُ فتتأسّس على «أسلوب» الوصل والعطف. فلا تستطيع أن تقدّم وتقول كلّ شيء دفعةً ومرارا وتكرارا إلاّ لأنّها ترسّخت واستقرّت عند النقطة الصفر من النفاذ الفكريّ. فلا يكون لهذه الوسائل إلاّ عنصر معقول وحيد: «الواو» حرف العطف. بهذه «الواو» يمكن حرْفيّا أن تجعل كلّ شيء مجاوِرا. وهكذا تُبتكر سلاسل من الترابط والتجاور ما كان ليحلم بها أيّ عقلانيّ ولا أيّ مشتغلٍ بالاستطيقا: [ومثاله] تدابير اقتصاديّة-و-أوّل عروض مسرحيّة-و-بطولة العالم في الدرّاجات الناريّة-و-ضرائب على فتيات الشارع العموميّ-و-انقلابات سياسيّة... يمكن أن تقدّم وسائلُ الإعلام كلّ شيء، لأنّها أسقطت طموحَ الفلسفة الذي يتعلّق بفهم المعطى أيضا. فهي تُلمّ وتحيط بكلّ شيء، لأنها لا تفهم أيَّ شيء؛ تتكلّم عن كلّ شيء ولا تقول أيَّ شيء في أيّما شيء. ومن ثمّ، يقدّم لنا مطبخُ الوسائل الإعلاميّة يوميّا، وجبة وحيدة عن الواقع فيها مكوّناتٌ عدّة لها مع ذلك في كلّ يوم، المذاقُ نفسُه. غير أنّه لا بدَّ أن يوجد عصرٌ كانت فيه العصيدةُ لا تزال جديدة، فلم يكن الناس يستكرهونها بعدُ، بل كانوا من شدّة الافتتان، يركّزون أبصارهم على مدٍّ إمبريقا تقوم على إبطال الكبت والزمّ. على هذا النحو، في سنة ١٩٢٣، كان بإمكان فرانْكْ ثيسْ أن

---

(١) أما أن هذه الوسائل لا تعطي كل شيء، فهذا نتيجة الانتقائية المعتبرة. وقد نسمي هذا الكذب عن طريق الاختيار.

يصرّح بنبرة باثولوجيّة تكاد تكون مبرَّرة: «إنّ الصحافة هي كنيسة عصرنا» (ف. ثييسْ، **وجه عصرنا. رسائل إلى المعاصرين**. شتوتغارت، ١٩٢٩، ص. ٦٢).

[٥٧٢] حرف «الواو» هو أخلاق الصحافيّين. إذ أنّه يجب عليهم بكيفيّة معيّنة، أن يُقسموا بيمينٍ مهنيّة أخلاقيّةٍ تُلزمهم عند إعداد تقرير صحفيّ حول حدث مّا بالموافقة على إدراج هذا الحدث وهذا التقرير بواسطة «الواو» بين أشياء وتقارير أخرى. فالشيء **لا يعدو كونَه شيئا**، ولا يحتمل الوسيط أكثر من ذلك. أوَ لن يكون إثباتُ علاقات بين الأشياء، سهمَ إيديولوجيا؟ لذلك: مَن يُثبت علاقاتٍ، يُطرد. ومن يُعمل الفكرَ، عليه أن يتنحّى جانبا. ومن يعُدّ إلى ثلاثة هو فريسةٌ لخيال شاذّ. ومن ثمّ لا تحتملُ إمبريقيّةُ وسائل الإعلام إلاّ التقارير المعزولة، وهذا العزْل هو أكثر أشكال الرقابة فعاليّةً، لأنّ الرقابةَ تسهر على ألاّ يجمَّع شميلةً ما ينتمي بالطبعِ إلى بعضه البعض، ولا يجتمع في رؤوس البشر إلاّ بشقّ الأنفُس. فالصحفيّ هو ذلك الذي تُلزمه مهنتُه بأن ينسى العدد الذي يتبع واحدا واثنين. ومن يعرف هذا التتالي ليس على الأرجح، ديمُقراطيّا، - أو هو كلبيّ.

أمّا الاشتغال على نقد تلك «الواو»، فممّا يستحقّ العناء. هل هذه «الواو» بأيّ وجه من الأوجه، «كلبيّةٌ» في حدّ ذاتها؟ وكيف يمكن أن تكون رابطةٌ منطقيّةٌ كلبيّةً؟ رجل وامرأة، سكّين وشوكة؛ ملح وفلفل. ما الّذي سيُنتقَد في هذا؟ لنصغْ أشكال وصلٍ أخرى: سيّدة وبغيّ؛ إحبَّ قريبك واقتُلْه؛ الموت جوعا وأكل الكافيار في الإفطار. ههنا تبدو «الواو» قد اندسّت بين متضادّاتٍ تجعل منها بأقصر السُبُل، حدودا متجاورةً حتّى أنّ ضروب التعارض تتبدّى بشكل عنيف.

ما الذي يمكن أن تفعل «الواو» في هذا السياق؟ فالمتضّادات ليست من خلْقها، بل ليس لها إلاّ مجرّد دورٍ لرابطةٍ بين حدود أزواج غير متساوية. في واقع الأمر، لا تفعل «الواو» في وسائل الإعلام، سوى وضع شيء بجانب آخَرَ، [٥٧٣] وبناء المجاوَرات، والمزاوَجة، والتشديد على التعارض-، لا أكثر ولا أقلّ. إذ أنّ للـ«واو» القدرةَ على تكوين سلسلة خطيّة لا تتلامس حدودُها الفرديّةُ إلاّ عن طريق المزاوجة المنطقيّة؛ وهذه المزاوَجة لا تقول شيئا عن طبيعة العناصر التي ترتّبها. وإنّه في سيّانيّةِ الـ«واو» بالنظر إلى الأشياء التي تضعها جنبا إلى جنب، تنشأ بذرةُ تطويرٍ كلبيّ. ذلك أنّها تُنتج بواسطة مجرّد تسلسُلِ التجاورِ والتركيب الخارجيّ بين الأشياء، ضربا من التساوي النمطيِّ يسيء إلى الأشياء المرتَّبة تجاوُرا. ولذلك لا تبقى «الواو» «واوا محضا»، بل تطوّر ميلا إلى التصيُّر «مساويا لـ. . .». وانطلاقا من هذه اللحظة، يمكن لكلبيّة بعينها أن تتوسّع وتتطوّر. ذلك أنّه إذا كانت «الواو» التي يمكن أن تتخلّل الأشياء كلَّها، تدلّ في ذات الوقت، على «المعادِل المساوي»، فإنّ كلّ شيء يصير مساويا لكلّ شيء، وكلَّ شيء يصدُق مثل غيره. وعن نمطيّة ورتابةِ سلسلة «الواواتِ»، ينشأ لا محالة تكافؤ الأشياءِ وسيّانيّةٌ ذاتيّة. على هذا النحو، عندما أنزل إلى الشارع في الصباح، وتشدّ الصحف انتباهي في أكشاك بيع الجرائد، فلا حيلةَ لي عمليًّا إلاّ أنْ أسكن إلى السيّانيّةِ المفضَّلة يومئذ. هل سيقع اختياري على جريمة القتل هذه أو على ذلك الاغتصاب، على هذا الزلزال أو على عمليّة الاختطاف تلك؟ على المرء كلَّ يومٍ، أن يجدّد استعمالَ الحقّ الطبيعيّ في ألاّ يحيطَ بآلاف الأشياء. أنّه يتعيّن عليّ أن أمارس هذا الحقّ، فهذا ما تحرص عليه وسائل الإعلام التي تحرص في ذات الوقت، على أن

تجتاحَني آلاف الأشياء، وعلى ألاّ أنظر إلى عنوان ضخم إلاّ للَحظ عيْن، وعلى أن تكون سيّانيّةٌ أخرى قد نفذت بعدُ إلى [٥٧٤] وعيي. إذا نجحت هذه في مثل هذا النفاذ، فهذا يجرّني إلى وجوبِ أن أعاين في ذاتي، سيّانيّةً كلبيّةً بإزاء ما ورد عليّ «خبَرا». وأسجّل إذ أكون مشبَعا بالأنباء والمعلومات، أنّي أعيش في عالم من الأخبار أكبرَ ألف مرّة، وأنّه لا حيلة لي إلّا أن أهزّ كتفيّ استخفافا بمعظمها، لأنّ قدرتي على المشاركة أو العصيان أو إعمال الفكر فيها، ضئيلةٌ محدودةٌ مقارنةً بما يسنَح من نفسه ويدعونني إلى الالتفات إليه.

لقد اقتربنا من دون أن نلحَظ ذلك، من نقطة يغدو معها من الممكن أن نستأنف أفضلَ تقليد ماركسيّ ونعيد التفكير فيه. ذلك أنّ من يتكلّم عن التشاكل والتكافؤ والسيّانيّة تكون قدماه قد وطئت سرّا، أرض الماركسّية الكلاسيكيّة؛ فإذا به يخوض غمار التفكير في ألغاز علاقات التكافؤ بين شتّى الخيْرات. هل ستوجد ههنا ترابطات وانتقالات؟ أوَ لم يقدّم ماركس في أثناء تحليله للبضاعة، وصفا مذهلا على غايةٍ من اللطافة المنطقيّة، إذْ بيّن كيف يُحدث تكافؤ القيمة نوعاً من استواء الصلاحيّة يجد عبارتَه في العلاقة بين السلعة والثمن؟ أوَ لن يكون الاستعداد الأفضل لتناول **رأس المال،** في الجلوس يوميّا ولساعات طويلة، أمام التلفزيون وبإلزام أنفسنا أن نقرأ في ما تبقّى لنا من الوقت، صحفا عديدة ومصوّرة، وأن نسمع بلا انقطاع، الراديو؟ ذلك أنّ المرءَ يستطيع في الأساس، أن يقرأ **رأس المال** قدْر ما يحلو له من المرّات، ولكن لن يفهم الجوهريَّ منه ما لم يَخبرْ ذلك بناءً على تجرُبته **التي يختصّ بها** وما لم يستوعبْه من حيث إدراجُه ضمن بنية فكره الخاصّ وطريقة إحساسه: فنحن نحيا في عالم يضع الأشياء في أشكالٍ تساو زائفة، [٥٧٥] وفي أشكال

كاذبةٍ من التكافؤ وتعادلِ القيمة (أشكال تماه زورٍ) بين كلّ شيء ولا شيء، ومن ثمّ ينتهي إلى تفكُّكٍ وسيّانيّة فكريّةٍ يفقد فيهما البشر القدرةَ على التمييز بين الحقّ والباطل، بين ما له أهميّة وما لا أهميّة له، بين النَتّاج والهَدّام،- لأنّ البشر اعتادوا أن يأخذوا هذا على أنّه ذاك.

إذا استطعتَ أن تتعايش مع تكافؤات زائفةٍ، وأن تفكّر ضمن تماثُلات زُورٍ، تكُن مواطنا كامل الحقوق في هذه الحضارة الكلبيّة. وإذا كنت «تعي» ذلك فإنّك تكون قد عثرت على نقطة الاعتماد الأرخيميديّة التي تسمح لك بأن تقلب هذه الحضارة نقديّا. لقد كان ماركس يدور حول هذه النقطة في حركات فكره النقديّة القوّية التي تتعلّق بالاقتصاد ليطوّر اللاتساوي الأساسيّ في شكل اقتصادنا -ومن منظوريّات ما تنفكّ تتجدّد-بين الأجر وقيمة العمل. إلاّ أنّ الطريق الأقصر لفهم **رأس المال** لا يمرّ من قراءة **رأس المال**. ويجب ألاّ نقول مع السيّد ألتوسّير ذي الحظّ العاثر، **أنْ نقرأ رأس المال**، بل: أن نقرأ المجلاّت والجرائد من نحو 'شترنْ'، 'بيلدتسايتونغْ'، 'شبيغلْ' و'بريغيتْ'. إذ هنا يمكن أن ندرس منطق التماثلات الزائفة بأكثر وضوح وانفتاح. في نهاية المطاف، تعود بنا الكلبيّةُ إلى المساواة اللاأخلاقيّة بين الأشياء المختلفة والمتنوّعة؛ ومن لم يرَ الكلبيّةَ حين تتكلّم صحافتنا عند الفواصل التي تخلّل إعلاناتِ خمور الشمبانيه والأخبارَ عن أشكال التعذيب في أمريكا اللاتينيّة، لن يدرك الكلبيّة أيضا في نظريّة فائض القيمة ولو قرأها مئات المرّات.

[٥٧٦]　٣. كلبيّةُ التبادل- أو قساوة الحياة

ومن قال إنّ الحياة عادلة؟

المال هو التجريدُ فعّالا. ولا تهمّ القيمة في شيء، لأنّ الأعمال هي الأعمال. بالنسبة إلى المال، يستوي كلّ شيء. إذ أنّه الوسَط الذي يتحقّق فيه عمليًّا، تماثُل المختلف. فللمال أكثرَ من غيره، قوّةُ ردِّ المختلف إلى قاسَمٍ مشترَك. وكما تستوي بالنسبة إلى ورق الصحيفة وشاشة التلفزيون، المحتوياتُ المنقولة، سيّان أيضا بالنسبة إلى المال، ما تُتَبادَل به خيراتٍ وإنْ كانت مختلفة. منذ العصر الرومانيّ، كان فيسباسيانْ قد قرّب إلى أنفه، قطعةَ نقود مسكوكةٍ، كما لو كان يشكّ في أنّها ستتضوّع رائحة كريهةً، فعاينَ ساخرا، ألاّ رائحة لها (نونْ أولتْ). والعلوم الاقتصادية البرجوازيّة في يومنا هذا، ليست في الأساس، إلاّ من زمامِ ما 'لا رائحةَ له' على صعيدٍ أعلى. وفي نشيدِ مديح اقتصاد السوق الحرّة، وجد المال المستحدَث رأسمالاً، الشكل المواتيَ لعصره، ليتقرّرَ بلا رائحةٍ ماديًّا وأخلاقيّا. وبما أنّ النقاش لم يكن يدور إلاّ حول عمليّة التبادل الاقتصاديّة المحض، فإنّ قلّة من الفلاسفة، وأقلّ منهم الاقتصاديّون، كان منهم على بالٍ أن يفحصوا ظاهرة النقود ليتبيّنوا ما إذا كانت تشتمل على أشكالِ تكافؤ كلبيّة. فالاقتصاد الرأسماليّ للسلع ما ينفكّ يُثبت في نظريّته، ألاّ رائحة كريهةً تتضوّع منه. أوَ لا يدّعي أنّه يقوم على الخلُق الأمثل الممكن-، الثمن العادل والتعاقد الحرّ؟ حيثما تنشأ ثروة خاصّة، يوجد دائما من يؤكّد أنّه اكتسبها بالطريقة

الأخلاقيّة المثلى، - [٥٧٧] بـ«مجهوده الخاصّ». وحده الاضطغانُ يمكن أن تكون له مصلحة في أن يطعن أخلاقيًا، على رجال الأعمال الطيّبين.

وبالطبع، سَلّم الممثّلون الأذكياء لحزبِ الـ«بلا رائحة»، بأنّ اقتصاد السلع والمال يتضمّن بعض التعقيدات الأخلاقيّة. لأنّه بالنظر إلى **إنفاق** المال، لا بدّ أن تتبدّى لمن يدافع بخاصّة عن واقع الحال القائم، أكثرُ من ظاهرة مشبوهة. ولا ريب أنّ غيورغْ زِمِّلْ كان أوّل من فحص بصريح العبارة، مسألة الكلبيّة التي ظهرت مع المال. ذلك أنّه إذا كانت للمال كما يُقال، «قوّة شرائيّة»، فإلى أيّ مدى يمكن أن يتوسّع مجال هذه القوّة؟ وإذا واجه المال سلعة أنتِجت لتباع في السوق، فإنّ معرفة انتقال السلعة إلى مالك المال ليست بالطبع، إلاّ مسألة ثمن. إذ أنّ هذا يبقى مسألةَ حساب اقتصاديّ محضٍ للقيمة. أمّا زمّل فقد خاض في عمليّات التبادل، حيث يُتبادَل المال مقابل «قيم» لا ندري ما إذا كانت تُعتبَر سلعا. فيكتشف كتاب **فلسفة المال** ظاهرة الكلبيّة ضمن واقعةِ أنّ القوّة الملازمة للمال يبدو أنّها تشمل في عمليّة التبادل خيراتٍ أخرى كما لو كانت سلعا مع أنّها ليست بسلع. وهنا تظهر قابليّة شراء كلّ شيء بما في ذلك شراء الذمم، التي تُحدث في المجتمع الرأسماليّ، مسار فساد كلبيّ ما ينفكّ يتعمّق. «كلّما صار المال هنا، مركز المصلحة الوحيد، تعارض معه الشرفُ والقناعة والموهبة والفضيلة والجمال وخلاص النفس، وصار أكثر سخرية وطيشا الإحساسُ بأسمى خيرات الحياة التي [٥٧٨] تُعرض للبيع بنفس القيمة التي بها تعرض السلع في السوق الأسبوعيّ[١]. ومن ثمّ، مفهومُ ثمن السوق بالنسبة إلى قيم تصدُّ من

---

(١) يتعلّق الأمر بالنوع الاقتصاديّ، أي بالقيم التي يعبَّر عنها مالا وسلعا.

حيث طبيعتها، كلَّ تقويمٍ خارج التقويم الذي يصدر عن مقولاتها ومثُلها، إنّما هو مَوضَعة بالتمام لما تعرضه الكلبيّة ضمن التصوّر الذاتيّ» (**فلسفة المال**، مونشن، ١٩١٢، ص. ٢٦٤)[(١)].

تتجلّى الوظيفة الكلبيّة للمال في قوّته على جعل القيم العليا تختلط بالأعمال القذرة. والمرء على حقّ حين يتردّد في معالجة ذلك ضمن مفهوم القوّة الشرائيّة. فحيث تظهر القيمة الاقتصاديّة للمال في وضع يتيح لها أن تجرّ إلى «الأعمال» فيما تتعدّى صعيدَ الاقتصاد، من مثل الشرف والفضيلة والجمال كما يقول ذلك زمِّلْ، تظهر في المال إلى جانب القوّة الشرائيّة، قوّةٌ ثانية مماثلةٌ لها وحسب، وليست مطابِقة لها. إنّها قوّة **الإغراء** التي تمارس سلطتها على أولئك الذين اتّخذت الأماني والحاجات ومشاريع الحياة عندهم شكلَ قابليّة الشراء،- وفي الحضارة الرأسماليّة هم أغلبيّة طاغية. في وضعيّةِ إغراء كونيّ دون سواها، حيث يشعر الناس باعتبارهم موضوعاتِ الإغراء، بأنّ لفظ «فساد» يشي أخلاقيّا ومنذ وقت طويل، بأطوار غريبة، يمكن أن يصير ما يصفه زمّل بـ«الإحساس الطائش» في مقابل الخيرات العليا للحياة (ما يسمّى مذّاك، خيرات «عليا» للحياة)، مناخَ الحضارة برمّتها. وليس هذا شيئا آخر غير [٥٧٩] ما كنّا وصفنا في بداية هذا الكتاب، بـ«الكلبيّة الكونيّة المنتشرة».

---

(١) يشير زمّلْ بالكلبيّة إلى مجالِ اتّخاذ المواقف الذاتيّة التي تكاد تكون عدميّة وطائشة. وأعمل في هذا المصنَّف على الابتعاد عن هذا المفهوم الذاتيّ للكلبيّة. كما أحاول أن أفهم الكلبيّة ضمن المسار الفكريّ-الاجتماعيّ الفعليّ، والعامّ-نسبيّا، على نحوٍ أنّ صفتيْ الكونيقيّة أو الكلبيّة لا تصدران «عن» الأفراد؛ إذ سيكون ذلك خُلفا سيكولوجيّا، بل تعرضان للأفراد في أحوالهم، فتنموان فيهم، وتتطوّران **بواسطتهم**، وتعني «بواسطة» هنا، «بمعيّةِ» قوّتهم، ولكنّهما صفتان تتعدّيان الأفراد وقوّتَهم.

وهاكُم أمثلة كاريكاتوريّة: «كلّ شيء له ثمنه، وبخاصّة ذلك الذي لا يقدَّر بثمن». خرجت هذه الفقّاعة على لسان كبير الماليّين في نهاية القرن الماضي، كان على مائدة عشاء في قاعة خاصّة ببدلة غير معقودة، والسيغار في يديه، وعلى ركبتيه سيّدتان عاريتان من المجتمع الراقي. فجاء الردّ على ذلك: أحد الأمريكان المليارديين يسافر عبر أوروبّا كما كان يمكن أن يتخيّل ذلك الأوروبيّون التقليديّون ممّن يطغى عليهم الخجلُ في السنوات العشرين. همْهم الملياردير قائلا: «طيّب يا فتيان، سيطفح الكيل لو لم يحزم المرءُ الغربَ فيضعه في حقيبته بأبخس الأثمان. وزيادة على ذلك، شيكٌ مقابل ما يسمّيه أولئك الألمان المفكّرون المخمورون، «كولتورْ [حضارة]». وفي الختام، إبرام عقد تشغيلٍ لبابا [الفاتيكان] ذاته». هذه الطريقة في الكلام عند المشترين بالجملة هي كاريكاتورٌ لإقحامِ دائرة القيم الماديّة في قلب الدائرة «المثاليّة» للقيم. إذ أنّ رأس المال يُفسد على نحو لا رادَّ له، سائر القيم المرتبطة بالأشكال القديمة للحياة-، فإمّا يشتريها زينةً وزخرفا أو منتوجاتٍ للرفاه والبذخ، وإمّا يزيلها باعتبارها معوّقات. (هذا ما يكوّن جدليّة الأشياء العتيقة؛ فالأشياء القديمة تبقى حين تصير إلى رأسمال، وهي قابلةٌ للرسْمَلةِ بمقتضى ديناميّة الحداثة والقدامة التي تختصّ بها الرأسماليّة). من هذه الناحية، يصطدم المجتمع الرأسماليّ لا محالة بالمحرّك القيميّ-الكلبيّ الذي يحلّ منه محلّ الأساس. ذلك أنّه من طبيعة هذا المجتمع أن يوسّع باستمرار منطقة الشرائيّة. وبهذا الاعتبار فإنّه لا ينتج طائفة كلبيّات وحسب، بل أيضا أشكالَ سُخطٍ وحنقٍ ضدّها هي بمثابة الضميمة الأخلاقيّة التي تُضمّ إليها. وطبقا لمنظوره الإيديولوجيّ، لا حيلة له إلاّ أن يفهم الكلبيّة المرتبطة بالمال،

بصفتها **ظاهرةَ سوق**. وفي هذا [٥٨٠] يجد المتفقّهون الأخلاقيّون والمحافظون الجدد بلا عناءٍ، أمثلتَهم في الطعن والاتّهام. إذ أنّ الاقتصاد الرأسماليّ يتناسب كثيرا مع الشكاوى الإنسانيّة ضدّ الفسادات الأخلاقيّة للمال «الأقوى». أوَ ليس مرعبا أنّ المال هو الذي يجعل العالَم يدور؟

حتّى حزب 'الذي بلا رائحة' يجب أن يسلّم ببعض الممارسات المشبوهة. إلاّ أنّه يحرص كلّ الحرص على أن يحمل كلبيّةَ استعمال المال على قابليّةِ إغواء الأفراد. فاللّحم وهِنٌ طيّعٌ، حينما يكون المال سهلَ الانقياد. ومن ثمّ يمكن دائما أن نقدّم الأمور كما لو كان الفاعلون غير الجادّين مذنبين في عمليّات التبادل المريبة. وإذا تأكّدت مسؤوليّتهم الرئيسةُ، فإنّه لا يصعب التسليمُ ببعض «المشاكل الأخلاقيّة الهامشيّة»؛ ولكنّها مشاكل ملازمةٌ للسوق. لأنّ الإغراء في المعنى المقصود بـ«توجيه الحاجات»، يشكّل جزءا لا يتجزأ من مبادئه الأساسيّة. وبما أنّ المرء يعاين وظيفةً كلبيّة للمال، فإنّه يكتشف أنّها تبقى محصورة بشكل صارمٍ، في ميدان التبادل والاستهلاك، حيث يتعذّر «بحسب المناسبة» كما يُقال، اجتنابُ ضروب الخساسة الثانويّة. وفضلا عن ذلك، من يا ترى يستطيع أن ينكر مزايا المنظومة؟ ولتحاشي الكلام عن الكلبيّة، يحلو لبعض علماء الاجتماع إخراجُ نظريّات في التحديث تحمل جذِلةً، «تغييرَ القيم» على خانة التقدّم والرقيّ.

إذا نظرنا إلى الأمر عن كثب، ندرك أن زمِّل يتفكّر شكلا بعينه لشرائيّةِ القيم العليا. وبالطبع، يجري الحديث ههنا عن الشرف والفضيلة والجمال وخلاص روح «المرأة». وهذه أيضا يمكن أن «تشترى». فالبِغاء في دلالتيْه الضيّقة والواسعة، هو نواةُ كلبيّات

التبادل حيث يجرّ المال أيضا في سيّانيّته العنيفة، [٥٨١] الخيرات التي من «مرتبة أعلى» فيخفضَها إلى المستوى الذي يختصّ به. ولا تتبّدى القوّة الكلبيّة الكامنة للمال وتظهر عاريةً للعيان، كما في كسرها للدوائر المحميّةِ من مثل العواطف والحبّ وتقدير الذات، فتقود البشر إلى أن يبيعوا «أنفسهم» إلى مصلحةٍ أجنبيّة. حيث يبيع «الإنسانُ» أعضاءه التناسليّة في السوق، يحدُث للمال من الخارج، ما لا يريد أن يعرف عنه شيئا من الداخل.

من منظور مّا، مؤسفٌ أنّ ماركس لم يبدأ في تحليله المشهور للسلعة، من البِغاء وشكل التبادل الذي يختصّ به. إذ أنّ مثل هذا المبتدإ كان ولا ريبَ، ستكون له فضائلُ نظريّة. وبما أنّه على رأس حزب الـ«بلا رائحة»[1]، كان سيتعيّن أن يسنح له هذا المنطلَقُ استعمالَ كلّ إمكانيّة للبرهنة على كلبيّة المال. وكانت مقالةُ «المرأة سلعةً» ستكون حقّا، حجّةً دامغة. لكنّ كتابا يزعم أن يصير إنجيلَ الحركة العماليّة، ما كان ليبدأ بنظريّةٍ في البغاء. كذلك يعمل ماركس في المقام الأوّل، على فسْر سرّ التبادل القائم على ضروب التكافؤ، من خلال منتوجات لا يمكن الطعن فيها، من نحو القمح والذرة والقطن والحرير ودِهان الأحذية. فنتابع تحليله الدقيق في مراحله الحاسمة: البضاعة والسلع؛ البضاعة والمال؛ المال والبضاعة؛ تحوّل المال بما هو مال إلى مال بما هو رأسمال. وهنا وسط هذه

(١) هنا لا تصدق مقالةُ أنّ المال تفوح منه في الأساس، رائحة كريهةٌ إذْ يتعلّق الأمر بالوحدة النقديّة عند امبراطور المراحيض وحسب. بل المستهدَف هنا هو نقدٌ لمبدأ الملكيّة الخاصّة (وسائل الرفاه-و-الإنتاج)، نقدا يتطوّر انطلاقا من الطرح المكثّف القائل بأنّ «الملكيّة هي السرقة»، وصولا إلى دقائق نظريّةِ فائض القيمة.

الاعتبارات البلاغيّة والصوريّة لضروب التكافؤ، تتبدّى رأسا، تلك التوتّراتُ الصمّاء التي تشير إلى بؤرة «تناقض» في قلب منظومة التبادل برمّتها: فجأة يصير المال [٥٨٢] بالالتفاف على السلعة وبالرجوع إلى شكل المال، إلى مال **أزيدَ**. عمّ ينتُج ذلك؟ تبعا لما يُفترَض، يُتبادل المالُ قيمةً مساوية مقابل قيمةٍ مساوية، وبذلك يربو ويزداد. هل الاقتصاد تنويعةٌ سحريّة؟ ومع ذلك من المؤكّد أنّ ماركس لم يصف إلاّ الشكل الأساسيَّ لسائر دوْرات رأس المال التي يُتوقّع منها بلا استثناء، النموّ والزيادة. وعامّة الناس تعلم أيضا أنّ المال يؤولُ إلى المال[١]؛ وفي عبارات خطابةِ «ما لا رائحة له»: «المال خدّامٌ». وعند الأخذ بعين الاعتبار لهذه الزيادة المدهشة لرأس المال في سوق السلع، يسلك ماركس حقًّا مسلَك المربِك الذي يعكّر صفو الأشياء. فلا يتوانى في أن يفسُر تفسيرا عميقا إواليّة الزيادة. ولم يغفر المجتمع الرأسماليُّ لماركس، ذلك التفسير إلى يومنا هذا. لكنّ ما لا يوائم النزاهة الأخلاقيّةَ وبالأحرى الفكريّةَ لمجتمع مّا، هو أن يريد العيشَ على نحو مُزْمن، ضدّ الحقائق التي صيغت عنه منذ أمد بعيد، من دون القدرة على التسليم بها.

أظنّ أنّ لتحفّظ ماركس إزاء ظاهرة البِغاء، علّةً عميقة. ذلك أنّه بصفته منظّرا راديكاليًّا صدوقا، لم ينشغل برائحة السوق التي يمكن أن تُشتمّ بسهولة، بقدر ما انشغلَ بالأحرى، بالرائحة المستتِرة إيديولوجيًّا في دائرة العمل. فليست الرائحة الكريهة لكليّة التداول هي التي تُثير قوّتَه الفكريّةَ، بل الرائحة الكريهةُ لنمط الإنتاج نفسه.

---

(١) لذلك فإنّ ألعاب الحظّ (اللوتو) هي أعظم انتصار أخلاقيّ في المجتمع الرأسماليّ. إذ هي تبيِّن للجمّ من الناس الّذين من الظاهر أنّهم لا يكسبون شيئا بواسطة **العمل**، أنّ البختَ يعدُ بالعدالة الوحيدة.

وهذه القذارة الأخيرة تشغل العضو النظريّ بكيفيّة مغايرة كليًّا للأولى التي تتوجّه رأسا، إلى الحواسّ. (ولذلك، [٥٨٣] عكفت الفنون المجتمعية-النقديّة للحداثة على الفسادات الملوَّنة لكلبيّة التداول).
في المقابل، يتوغّل ماركس في أكثر المواقف باطنيّةً لحزبِ «ما لا رائحة له»، ويشتّم في رأس المال ذاته، الذائقةَ العليا والحتميّة لسرقة فائض القيمة. وما كانت نظريّة فائض القيمة المتنازَع عليها لتحتلّ قطُّ موقعا استراتيجيّا في الهجوم الماركسيّ ضدّ النظام الرأسماليّ للمجتمع، لو كانت مجرّد صياغة اقتصاديّة عاديّة من بين صياغاتٍ أخرى. والحقّ أنّها لا تشكّل توصيفا تحليليًّا لإواليّة ازدياد رأس المال فحسب، بل تكوّن في ذات الوقت وعلى نحو سياسيّ انفجاريّ، تشخيصا للعلاقة الأخلاقيّة بين الطبقة الكادحة وبين طبقة الانتهازيّين المستفيدين.

في تبادل قوّة العمل مقابلَ الأجر، يبدو أنّ انسجام مبدأ التكافؤ قد انهدم نهائيّا. ذلك أنّ ماركس يكتشف في باطنِ جنّةِ التكافؤ الرأسماليّ، فحيحَ الأفعى ملتفّةً على شجرة المعرفة: حين تكونون قد فهمتم كيف يأخذ المرءُ بانتظام أكثر ممّا يعطي، ستصيرون مثل رأس المال، وستنسون ما هو الخير والشرّ. ولمّا كان العمل يخلق قيما أكثر ممّا يعود إلى العامل الكادح في شكل أجر (من المنظور التاريخيّ، الأجور تتحرّك دائما على طول خطّ الحدّ الأدنى الحيويّ نسبيّا)، فإنّ فوائض هامّة تتراكم بين أيدي مالكي رؤوس المال. لذا، يشير لفظ 'الاستغلال' بدقّة إلى فضيحةِ الثروة الفاحشة المستفادة على حساب الآخرين، والمتضمَّنة في إنتاج فائض القيمة. وينطوي هذا اللفظ في حدّ ذاته على أمر لافتٍ إبستيمولوجيّا: أعني أنّه في ذات الوقت، عبارة تحليليّة وأخلاقيّة يمكن أن يستخدمها المحرّضون.

وبما هو كذلك، لعب دورا بارزا في تاريخ الحركة العماليّة. أنّ الطرف الرأسماليّ [٥٨٤] رفض دائما هذا المفهوم الصراعيَّ نظرا لشحنته «التدميريّة»، فهذا أمر بديهيّ. وبالفعل، تركّزَ الصراع الإيديولوجيّ الدائر في السجالات بين «العمل» و«رأس المال» على مسألة معرفة كيف ينبغي تأويلُ ظاهرة فوائد أصحاب المشاريع والاستغلال (وبالأحرى ما يدعى استغلالا): أَ مِن منظور «ما له رائحةٌ» أم من منظور «ما لا رائحة له». إذ في حين يتحدّث أنصار مقولة «للمال رائحة» عن «مشاكل» من مثل الفقر وآلام البروليتاريا والقهر والإفقار، يوجّه أنصار مقولة «ليس للمال رائحة» أنظارهم إلى «المصالح الجماعيّة» للاقتصاد الوطنيّ، وإعادة الاستثمار، والفوائد المجتمعيّة للاقتصاد، وضمان الشغل، وما شابه ذلك. على هذا النحو، نزعةُ الـ«بلا رائحة» المحدَثةُ تشكّل المجهود الإيديولوجيّ الأوحد لـ«تبرئة الذمّة من سرقة فائض القيمة»[1].

وعليه، يضع ماركس في نمط الإنتاج ذاته، نقطة هجومٍ تغلغله في التركيبات الأخلاقيّة والاقتصاديّة لفائض القيمة. بهذا الاعتبار يتعدّى كلَّ حكم ممكن يلحق بأشكال «الإفراط» الكلبيّة لاستعمال المال في السوق. ذلك أنّ المشكل الحقيقيّ ليس في أنّ المال يمكن أن يُضعف نساء «شريفات» ورجالا «صادقين» كما يُقال، بل إنّ

---

(١) لقد وجدت نزعة «ما له رائحة» الماركسيّة سندا في التحليل النفسيّ في القرن العشرين، من حيث فهمُ المال والبراز متكافئيْن رمزيّيْن، وحملُ عقدة المال على الدائرة الشرجيّة. ولم يُعترف له بالفضل في ذلك، ولا سيّما أنّه ظهرت على حين غفلةٍ ومنذ الثورة الروسيّة، نزعةُ «ما لا رائحة له» تحت قناع ماركسيّ، تؤكّد أن الاستغلال على الطريقة الروسيّة لم يعدْ استغلالا. إذ أنّ فائض القيمة الاشتراكيّ يتحرّك ضمن لواء ليبيديٍّ: الالتذاذ بالبناء والاستمتاع بالتشييد.

الفضيحة تبدأ حيث يفترض المالُ نظاميًا من حيث هو رأسمال ولأجل اشتغاله، ضعفَ الرجال والنساء ممّن يعرضون في السوق. هو ذا أساس الوظيفة اللاأخلاقيّة للاقتصاد الصناعيّ [٥٨٥] للتبادل. إذ هو يُدرج دوما في حسابه حالة عوَز الأضعف. ومن ثمّ يؤسّس الدورةَ الدائمة للربح على وجود أكبر مجموعات لا تعرف أيّ اختيار بديل غير «كلْ ما يسدّ الرمق أو متْ جوعا». فيقوم النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ على قابليّة ابتزاز من يعيشون باستمرار في وضعيّاتِ استثناءٍ فعليّة أو افتراضيّة، وإذن ابتزازِ أناس سيجوعون غدا إذا لم يشتغلوا اليوم، ولن يكون لهم غدا شغلٌ إذا لم يقبلوا اليوم ما يُطلب منهم القيامُ به بصفاقة.

لا يبحث ماركس عن كلبيّة التبادل غير المتساوي، حيث يمكن أن يُلطَّف بأن يُعتبر «إفراطا وتعسّفا»، بل حيث يكون بما هو مبدأ، حمّالا لكاملِ بنية الإنتاج. وعنده أنّ المال لم تزل له رائحةٌ كريهةٌ، - يعني بالطبع، بؤسَ العمّال. وبالنظر إلى ذلك، لا تدلّ 'دَعاريّةُ' البنية الفوقيّة الثقافيّة إلاّ على مسارٍ ثانويّ. وتوصّف نظريّات اليسار في «الانحطاط» هذا المسارَ بدقّة. لكنّ الاكتشاف العظيم لماركس في الاقتصاد السياسيّ، يقوم على فكّ شفرةِ السياسيّ-الأخلاقيّ ضمن الاقتصاديّ؛ إذ أنّ الهيمنة تتبدّى من خلال تبادل الأجر. فماركس يبيّن أنّ «العقد الحرّ في العمل» بين العامل وربّ العمل يتضمّن القهر والابتزاز والاستغلال. (والشيء المضحك هو أنّه مُذْ صار مجال العمل ينضوي تحت النقابات، جأر أرباب العمل بالشكوى من أنّهم هم من يقع ابتزازهم). ولمصلحة المحافظة على الذات، يخضع من لم يعدْ لهم ما يقترحونه إلاّ قوّة عملهم، إلى مصلحة الربح التي لل«جانب الآخر». مع هذا التوسّع الواقعانيّ لمجال الرؤية، يرتفع

التحليل الماركسيّ الذي هو في بادئ الأمر، مجرّدُ نظريّة وضعيّة في الميدان الاقتصاديّ، ويرتقي [٥٨٦] إلى مصافِّ نظريّةٍ نقديّة للمجتمع.

في حين تتّخذ كلبيّةُ رأس المال عند النظر في مجال الدورة والاستهلاك، شكلَ إغراءٍ، تبدو في دائرة الإنتاج، على شكل **غصبٍ وجوْر**[١]. إذ أنّه كما يُغري المال بما هو وسيلة للدفع، القيمَ العليا ويدفعها إلى البِغاء، يغتصب المال بما هو رأسمال، قوّة العمل في إنتاج الخيرات. وفي سائر هذه المعاملات ينكشف مطلب التكافؤ الفعليّ لتبادل الخيرات، مطلبا وهميّا. ذلك أنّ أفعال المبادلات التي تتّم تحت ضغط الإغراءات والاغتصابات، تُعدم موضوعَ كلّ محاولة للعثور على أشكال تكافؤ بين الخيرات. ومن ثمّ تبقى منظومةُ التبادل الرأسماليّ منظومةَ ضغطٍ أكثر منها منظومةَ قيمة. فالابتزاز والاغتصاب،- بما في ذلك الإكراه غير العنيف في العقود السارية، هما اللّذان يكتبان التاريخَ الحقيقيَّ للاقتصاد.

بواقعيّةٍ لا تُغتفر من المنظور البرجوازيِّ، كان ماركس قد وصف الرأسماليّةَ على نحو يجرّد النظريّاتِ الاقتصاديّة من كلّ أساس. فالمرء لا يستطيع أن يتحدّث بجدّية عن العمل من دون أن يكون مستعدّا للحديث عن الابتزاز والهيمنة والسجال والحرب. وعندما نفحص ضروب إنتاج فائض القيمة، نكون قد توغّلنا في [٥٨٧] مجال السجال العامّ[٢]. لقد كان بإمكان ماركس أن يتحدّث حتّى عن

---

(١) إذا كان بودريارْ قد لاحظ أنّ الإغراء أقوى من الإنتاج، فإنّ هذا القول يظهر أشدّ غرابةً ممّا هو عليه. إذ أنّ الرأسماليّة في طور الاستهلاك الجماهيريّ، يمكن أن تتحرّك جوهريّا بمساعدة الإغراء (أعني تدليل الأدمغة وتبليدها واستمالتها)، بكيفيّة أيسرَ ممّا لو استعملت القوّة. لم تزل الفاشيّةُ شكلا هجينا: المغتصِبُ مغريا. أمّا الاستهلاكويّةُ فهي الإغواء عن طريق تُجّار البِغاء.

(٢) أنظر الفصل الذي يتعلّق بـ«ما بعد السجال» ضمن الباب المنطقيّ. يكشف

قيمة الصراع، بدلا من الحديث عن قيمة تبادل السلع، ودفعا للواقعيّة السجاليّة لتحليله إلى الأقصى. وبالطبع، تشهد على ذلك بخاصّة، البضائع التي تنتج قيمةً سلعيّة،- وسائل الإنتاج بالدلالة الضيّقة للعبارة؛ إذ بالنسبة إلى مالكيها تكون دائما وسائل صراع وضغط؛ وكما تشهد على ذلك أيضا السلع الاستراتيجيّة للاقتصادات الوطنيّة من نحو القمح، والحديد، إلخ؛ (لنتفكّر الأمثلة غير الهجوميّة ضمن تحليل البضاعة في **رأس المال I**)؛ فضلا عن السلع الحربيّة التي هي أسلحة والأسلحة التي هي سلع. وفي غالب الأحيان، يمكن أن تُتبادَل هذه بتلك، بمقتضى تجانسها الوظيفيّ.

هل سيكوّن الإغراء والغصبُ ضربَيْ الكلبيّة الرأسماليّة؟ كلبيّةُ دورةٍ هنا وكلبيّة إنتاج هناك؟ هنا، تصفيةٌ للقيم، وهناك إهدارٌ تعسُّفيٌّ لزمنيّة حياة الجماهير وقوّةِ عملها، لصالحِ تراكمٍ أعمى. إنّ اللافتَ في هذه الصياغات حتّى ولو كانت موجّهة توجيها صحيحا، هو ضربٌ بعينه من الافراط في الإثارة الأخلاقيّة. مَن كان من همّه أن يواجه قدر المستطاع، الواقع الفعليَّ من دون أيّما وهمٍ، لا يمكنه أن يرفع ضدّه دعوى أمام محكمة مثاليّة، حتّى حيث يعدِمُ هذا الواقع كلَّ أخلاقيّة. وعلاوة على ذلك، تكمن المفارقة الأخلاقيّة للرأسماليّة في أنّ «ما لا يُطاق» يُطاق على نحو فريدٍ، وفي الرفاه وسط الخراب، وفي الحياة الراقية في أثناء الكارثة الدائمة. كذلك تستوعب الرأسماليّةُ منذ وقت طويل، أشكال النقد التي توجّه إليها، ولا سيّما منذ أن حصل لها اليقين بأنّ جميع البدائل التي ابتدأت في الهيجان

تحليل منظومة رأس المال عن ثلاث جبهات سجاليّة: رأس المال في تقابل مع العمل المأجور؛ المنافسة بين رؤوس الأموال الفرديّة؛ حرب رؤوس الأموال الوطنيّة.

الثوريّ، تبوء بالفشل. [٥٨٨] «حين يتعيّن تذكيرُ الرأسماليّة بأنّها لا تستطيع أن تقدّم مساعدة مّا للعالَم، يكون بإمكانها هي كذلك أن تذكّر بأنّ الشيوعيّة لا يمكنها حتّى أن تساعد نفسها.» (مارتن فَلسر، من خطاب ألقي سنة ١٩٨١ بمناسبة تقديم جائزة بوخْنرْ.)

أوَ لا يعني ما وُصف هنا كلبيّةَ رأسِ المال في نهاية المطاف، شيئا آخرَ غيرَ التخدير التاريخيّ الأخير لتجرُبةِ أنّ الحياة الإنسانيّة معرَّضة منذ أزمنة غابرة، إلى إفراطٍ في القسوة والوحشيّة؟ هل يمكن أن نجعل وجود الكائنات الإنسانيّة أخلاقيًّا، على كرة أرضيّة مخضَّبة بالدماء؟ أم أنّ الكلبيّةَ تضع أمام أعيننا، أحدثَ تشكّلٍ لما كان المبجَّل المتشائمُ زيغموند فرويد يسمّيه **مبدأ الواقع**؟ أوَ لن يكون إذنْ، وعيٌ كلبيّ صريح إلاّ ذلك الشكل المتكيّف مع عالم حديث مزقّته أكثر من أيّ وقت مضى، الصراعاتُ من أجل السلطة، أعني شكلَ «رُشْدٍ» لا يستسلم ويتقوّى هو نفسُه بالقدر الكافي، ليكون قادرا على التعامل مع المعطيات؟

من يتحدّث عن تصاريف الحياة القاسية، يكاد يبلُغ آليًّا، مجالاً يتعدّى العقلَ الأخلاقيّ والاقتصاديّ. فما هو في عالم الفيزياء، قانون الجاذبيّة، يظهر في عالَم الأخلاق، على أنّه القانون الذي يجعل بقاء وجود المجتمعات مشروطا دائما بتقديم الضحايا. ذلك أنّ كلّ بقاء يتطلّب ثمنا لا يمكن لأيّ مجرّد وعي أخلاقيّ أن يصادق عليه، ولا لأيّ مجرّد حساب اقتصاديّ أن يُدرجه. فيتعيّن أن تدفع فئات العمّال والكادحين في المجتمعات الإنسانيّة ثمن البقاء ضريبةً مُرّة مؤدّاةً لمبدإ الواقع، لأنّهم يدفعونها بدمهم وعرقهم ودموعهم. فهم يسدّدونها في شكل خضوع إلى قوى ووقائع «عليا»؛ [٥٨٩] وهم يتحمّلونها في شكل آلام وضروب تكيّف وحرمان وتضييق على

النفوس. ودائما يدفعون هذا الثمن نقدا حيّا يقتطعونه من لحمهم وعظمهم. إذْ في الصراع من أجل البقاء، تكون ضروب التحجّر، والجراحاتُ، والخسائر، ظواهرَ دارجة. وبالفعل، عندما يدخل المرء في صراع، فإنّ المصارع لا يمكنه إلاّ أن يجعل من نفسه ووجوده وسيلةً وسلاحا في معركة المحافظة على البقاء. وإنّه بالحياة نفسها ندفع دوما، ثمن البقاء. ذلك أنّ الحياة تضحّي بنفسها في كلّ مكان، لما تقتضيه شروط بقائها. أينما وجّهنا بصرنا، وجدنا الحياة تنحني للإكراه على الكدح؛ وتخضع في المجتمعات الطبقيّة لمعطيات الهيمنة والاستغلال؛ وتتصلّب في المجتمعات المعَسكَرة، من جرّاء قهر التسليح والحرب. وما يطلِق عليه «الحسُّ المشترك»، قسوةَ الحياة، إنّما يفكّ التحليلُ الفلسفيّ شفرته باعتباره تشيئةً للذات. إذ في الخضوع إلى مبدإ الواقع، يتملّك الكائن الحيّ الخشونة الخارجيّةَ فتصيرَ داخليّة. على هذا النحو، يصير أداةَ الأدوات وسلاحَ الأسلحة.

ومن له في عالَم لا يزال بعامّة قاسيا، بختُ أن يسكن في حجرة صغيرة حيث يغدو من الممكن أن يُبطل ذاتيًّا أشكال القسوة، لا بدّ أن ينظر مقشعّرا، إلى عوالم التشيئة والقسوة الموضوعيّة. أمّا ما يتطوّر بأكثر محسوسيّةٍ، فهو إدراكُ مَن يتردّد بين عوالم مجتمعيّة ذاتِ درجات مختلفة في القساوة، ويريد أن يتخلّص من الورطة بانتقاله من المنطقة الأكثر تشيئةً واستلابا إلى المنطقة الألطف والأرحم. إذ لا مناص له من خوض صراعٍ مع مبدإ الواقع الذي يقتضي أشكالا في القسوة على الذات أشدّ من تلك التي ستَلزم بالضرورة في المنطقة الألطف. [٥٩٠] ومن ثمّ يجابه مظاهر مبدإ الواقع التي لا تقتضي من الفرد إلاّ التضحية والتصلّب. تلك هي جدليّة الامتياز. وذو الامتياز

الذي لا يصير كلبيّا، ينبغي أن يتمنّى عالما يستفيد فيه أكبرُ عدد ممكن من الناس امتيازاتِ إبطال القسوة. إذ أنّ تفعيل مبدإ الواقع نفسه، هو المصير الأشدّ عمقا للتقدّم. ثمّ إنّ الذي يعرف رغَدَ العيش يصبح شاهدا ضدّ ضرورة قسوة الحياة التي ما تنفكّ تعيد إنتاج القسوة والخشونة. لذلك نتعرّف إلى المحافظ الحقيقيّ بخاصّة في فزعه من إبطال أشكال القسوة التي تُلمّ بالناس وأحوالِهم. إذ أنّ المحافظين الُجدد في يومنا هذا، يخشون أن نصير متقلّبين جدّا حدَّ امتناعِ حرب نوويّة. فهم يعملون على «التحاور مع الشباب»، مع أنّهم يرتابون في كَونهم متراخين جدّا حدَّ العجز عن خوض نزاعاتِ الغدِ التي تتعلّق بالاقتسام.

حين ننزل إلى الطبقات العميقة من مبدإ الواقع، نكتشف إكراهات تُلزم بالخضوع والعمل والتبادل والتسلّح، إكراهاتٍ انفرضَت على المجتمعات في أشكال تاريخيّة متغيّرة. حتّى التبادل الذي يتمثّله الفكر البرجوازيُّ واحدا من نماذج حريّته، قد رسخ في القهر أعمق من رسوخه في الحريّة، وذلك حاصلٌ منذ الأزمنة الغابرة. إذ قبل أن يكون بوقت طويل، ممكنا أن نطرح عن حقٍّ، مسألة الكلبيّة، نعثر عند جماعات عتيقة تتّخذ لها زوجات من خارج أسرها، على «استعمالٍ» للمرأة المؤهّلة للزواج باعتبارها «وسيلة للدورة والتبادل». وأمّا مبدأ التكافؤ فقد استقرّ في تاريخ الحضارة الإنسانية على نحو يصدمنا: تُتبادل النساء بما هنّ وسائل إنتاج للزوجات المؤهّلات، «كالبهائم» في مقايضة البهائم والخيرات. غير أنّ هذا [٥٩١] التبادل لا يصلح فقط لحيازة أصناف القطيع والثروات لدى الجماعة التي تجعل المرأة موضوعا للتبادل. بل إنّ ما يبقى في أغلب الأحيان، ذا أولويّةٍ من منظورٍ وظيفيّ، إنّما هو ربط علاقات

نسبٍ وقرابةٍ بين عشائر متفرّقة. لقد ظهرت سياسةٌ في المحافظة على البقاء والسلم منذ «الاقتصادات» الابتدائيّة. وتحويل المرأة إلى موضوع تبادُل، إنّما يحتوي على جنين «الاقتصاد» **السياسيّ**، - وإن شئت، على سياسة خارجيّة للعشائر. قبل كلّ حساب للقيمة بأمد بعيدٍ، كانت جماعاتٌ ضاربةٌ في القِدم تسدّد بهذه الطريقة، ثمنَ شروط بقائها.

من منظور ماكروتاريخيّ، تتميّز الحداثةُ من بين ما تتميّز به، بأنّه لم يعدْ من البيّن فيها أكثر فأكثر، كيف يكون بإمكان المجتمعات أن تدفع ثمن بقائها على نحو معقول. ذلك أنّه قد صارت لضروبِ القساوة التي تخضع لها المجتمعاتُ اليوم لمصلحة المحافظة على البقاء، ديناميّةٌ داخليّة محتومةٌ حتّى أنّها باتت تعمل في اتّجاه التقويض الذاتيّ، بدلا من العمل على المحافظة عليها. كيف يحدث هذا؟ لا بدّ للمرء أن يشخّص انحطاطا لمبدإ الواقع في العالم الحديث. إذ لم نعرُك بعدُ ضربا جديدا يسمح للمجتمعات بأن تمارس اقتصادَ محافظة على البقاء معقولا في الأحوال الراهنة. فليس عصر تبادل النساء هو الذي ولّى وانقضى وحسب، بل أيضا اقترب اقتصاد البقاء الذي للطور اللاحقِ، من حدّ نهائيّ مطلق. وأسمّي هذا الاقتصاد باقتصاد العصر العسكريّ. (هذا يطابق عصر «المجتمعات الطبقيّة» في التصوّر الماركسيّ للتاريخ؛ إلاّ أنّ زاوية النظر مختلفة). إذ يتميّز هذا العصر من حيث وجودُ طبقات عسكريّة- أرستقراطيّة، أعني جيوشا قائمةً تُرعى بواسطة مقادير ضخمة من فائض القيمة الصادر عن الضرائب وعمل العبيد والأقنان والمأجورين، [٥٩٢] جيوشًا تشكّل بالدلالة الكلاسيكيّة للعبارة، مجموعاتٍ عاطلة طفيليّة: هي تؤدّي في المقابل، مهمّة الدفاع عن

المجال الحيويّ لمجمل جماعتها. ومن ثمّ تنتمي الألفيّةُ الأخيرة إلى تفاعلاتِ طفيليّات عسكريّةٍ متنافسة. في هذا الاقتصاد، يحدَّد ثمنٌ جديد للبقاء: يُدفع ثمنُ بقاء الجماعات بخضوع جماهير إلى بنيات عسكريّة-سياسيّة، وباستعدادِ شعوبٍ لأن تقرأ تملّكَ فائض القيمة والابتزازَ الضريبيَّ باعتبارهما كتابةً خطيّةً يُفصح من خلالها «الواقع الفعليُّ القاسي» عن مقاصده. ومن ثمّ كان عنف الحروب يُترجَم إلى واقعيّة تتعرّف إلى واقعةِ الحرب «قوّةً قاهرة». وكانت ضرورة «التفكير في الحرب»، تكوّن في الألفيّة الماضية، النواة الصلبة لوضعانيّةٍ تراجيديّةٍ تعلمُ قبْل كلّ فلسفة، أنّه لا ينبغي في المقام الأوّل أن نتأوّل العالم ولا أن نحوّله، ولكن ينبغي أن **نتحمّله**. إذ أنّ الحرب هي العمود الفقريّ لمبدإ الواقع التقليديّ. فهي تمثّل النواة الجوّانيّةَ والأشدّ مرارةً لتجربة الحياة في المجتمعات الطبقيّة، مع سائر نتائجها لبناء مؤسّسات اجتماعيّة. في العصر الإقطاعيّ والدول القوميّة، كان محكوما على مجتمع غير قادر على التسلّح، بالهلاك أو بالخنوع. إذ من دون «دِثار عسكريّ واقٍ»، لم يكن بمقدور أيّ جماعة من الجماعات التاريخيّة، أن تبقى على قيد الحياة في عالَمنا هذا.

يشكّل النقل المباشر لأنماط فائض القيمة إلى الطبقات العسكريّة-الأرستقراطيّة («الطبقات المهيمنة») الصفةَ المميّزة للمجتمعات الإقطاعيّة. لكنّ العالم الحديث الذي تتطوّر انطلاقا من الثورة البرجوازيّة ضدّ النظام الإقطاعيّ، [٥٩٣] لم يستطع في أيّ موضع، أن يتغلّب بصفة حاسمة، على عمليّة النقل تلك. وكلّ ما كان توصّل إليه في هذا المضمار، قد استُنفدَ في تحويل النقل المباشر لفائض القيمة إلى نقل غير مباشر له. إذ حلّت محلَّ الاستغلال المباشر للشعب بواسطة طبقةِ نبلاء وما ترعاها فئاتِ

عسكرٍ، جيوشٌ شعبيّةٌ حديثةٌ تشتمل على فيالق من النخب المهنيّة التي تموّلها الضرائب. لكن بهذا تحديدا، ما تنفكّ الدولة الحديثةُ بما هي الحاملة «للدثار» العسكريّ الواقي للمجتمع، تؤدّي مهمّتها على منوالٍ خُلْفٍ وباطل. إذ في عصر الحرب الشاملة و«الخدمة العسكريّة الإلزاميّة» والاستراتيجيّة النوويّة، لم تعُد الأجهزة العسكريّة للقوى العظمى، غطاءً لحماية الحياة المجتمعية، بل تطوّرت يوما بعد يوم وبأكثر وضوح، إلى مصدر مخاطر تتهدّد أكثر فأكثر البقاءَ رأسًا. فمذْ صار ممكنا إبادةُ مجتمعات بأسرها إبادةً تامّة بقذفها بقنابل محدّدة من حيث المناطق، وبعد زوال كلّ اختلاف بين المحارب وغير المحارب (أي بين العسكر و«المدنيّين»)، أخذت الدولُ الحديثة سواء وصفت نفسها بالديمقراطيّة أو بالاشتراكيّة، تتلاعب بحياة السكّان على نحوٍ لم تستطع حتّى الأنظمة الإقطاعيّة الأشدّ وحشيّة أن تفعله ولو كانت تحرّكها نيّةُ الإيذاء والعدوانيّة.

لو كان بالفعلِ، تخلّي الفئات الكادحة عن فائض القيمة لصالح الأجهزة العسكريّة-السياسيّة، الثمنَ الذي ندفعه لأجل بقائنا، لتعيّن علينا اليومَ أيضا أن نسديَه في نهاية المطاف، صاغرين حتّى وإن جعل هذا أسنانَنا تصطكّ. لكنّ هذا في الواقع الفعليّ، لا يجدي نفعا. إذ أنّ مبالغ ضخمةً من فائض القيمة تُضخّ في بنيات سياسيّة-عسكريّة تورّطت على نحوٍ لا رادّ له تقريبا، في [٥٩٤] تهديدات متبادلة ما تنفكّ تزداد خطورة. ولهذا، يعني العمل اليومَ شئنا ذلك أم أبينا، دعمَ منظومة لا يمكن البتّةَ أن تكون على المدى البعيد، منظومةَ بقائنا. منذ وقت طويل، لم نعد ندفع ثمنا مقابل البقاء، وإنّما أمسينا نخلق فائضَ قيمة لفائدة مكَنَةٍ انتحاريّة. وإنّي لأرى في هذا نكسَةَ المفهوم التقليديّ للواقع والمعقوليّة؛ فاللاّمعقوليّة التي اجتاحت

البنية الفوقيّةَ الغربيّة، تردّ على هذا المفهوم بآلاف الأصوات. ذلك أنّ لامعقوليّةَ المجتمع برمّته قد بلغت درجة لا تُسقِطُ قوّةَ التفسير فتتركها لبعض المثقّفين وحسب، بل تثيرُ حتّى مسألةَ ما إذا كانت مراكز الفعل في هذا العالَم بعامّةٍ لا تزال تجد ما يكفي من الطاقة العقليّة حتّى تتغلّب على اللامعقوليّة التي تتفعّل داخلها. في يوم الناس هذا، كلُّ ما له قوّةُ حلِّ المعقَد، إنّما هو جزء لا يتجزّأ من المعْقَد. وما يسْمى في أيّامنا هذه بالمعقوليّة هو عرْضة للشبهة حتّى في أعمق الطبقات من حيث يُتعرّف إليه بصفته الشكلَ الفكريَّ لمبدإ المحافظة على البقاء الموغل في التوحّش.

والمذهل حقّا هو مصير آخر محاولة كبيرة وُسمت زعما بالمعقوليّة، أعني التي عملت على فضّ الطبقات العميقة للاَمعقوليّةِ المجتمع. إذ عند العمل على فكّ معقَدِ تناقضاتِ المنظومة الرأسماليّة بالاستناد إلى **الجدليّة** الماركسيّة، لا ينحلّ المعْقَدُ، بل يكون قد تفتَّل حدَّ الخُلْف بالتمام (أنظر الفصل الذي يتعلّق بالمفتّش الأعظم؛ ٢. الكلبيّة الجذريّة؛ المابعد سجال). في تنازع القوى العظمى، ربّما صار الشقّ الماركسيّ الذي كان نهض إلى حلّ المشاكل الرأسماليّة، جزءَ المشكل الذي لا يُرجى منه شيء. وإذا بحثنا عن أسباب ذلك، تبيّنَ إلى أيّ مدى فاض جانبُ الوعظ الأخلاقيّ [٥٩٥] من نظريّة فائض القيمة، على جانبها التحليليّ على نحو محتومٍ وخدّاع. ذلك أنّ ما أوضحته هذه النظريّة «خدعةً موضوعيّةً» تعود إلى نهْب الرأسماليّة لزمنيّةِ الطبقات العاملة، هو في الوقت عينه، توصيفٌ لما يحدث في سائر المجتمعات ذاتِ البنيات السياسيّة-العسكريّة حتّى ولو كانت تسمّي نفسها ألفَ مرّةٍ، بالاشتراكيّة. بل لنقلْ إنّ صَبَّ فائض القيمة في خانة التسلّح ينجح

على أحسن وجه حين تكون ملكيّة وسائل الإنتاج قد أمِّمت كليًا،- كما يبيّن ذلك مثال روسيا.

أوَ لا تقوم النظريّات الماركسّية في الثورة، على سوء تأويل تراجيديٍّ لنظريّة فائض القيمة؟ في معناها الاستراتيجيِّ، كانت هذه النظريّة بالجوهر، محاولةً لصوْغ لغةٍ موضوعيّة، أي كمّية، من شأنها أن تيسّر معالجةَ علاقةٍ أخلاقيّة-مجتمعيّة (=الاستغلال). إذ أنّها تلتمس تطوير مفهوم الاستغلال حسابيّاً، لتبرهن على أنّ هذا الاستغلال لا يمكن أن يدومَ إلى الأبد. لكن في الأساس، مسألة الاستغلال لا تُطرح على صعيد الاعتبارات الكمّية. مَن سيريد أن «يحسُب» ما يكون البشر مستعدّين للقبول به؟ لا توجد أيُّ رياضيّات يمكن أن يحسب المرءُ بواسطتها، مدّةَ نفاد الصبر، ولا يوجد أيضا علم حسابِ الوعي بالذات. منذ آلاف السنوات، درَج الناس في المجتمعات العسكريّة والطبقيّة، عن طريق تنشئةٍ تجعلهم متصّلبين وتغذّي فيهم أسبابَ الإذعان، على أن تُسلب منهم فوائضُ القيمة تحت ضغط المهيمِنين،- وعلى امتداد جزر الأرخبيل اللامحدودة من الأراضي الزراعيّة في روسيا، ليس الناس البتّةَ على خلاف ما كان عليه العبيد القدامى والفلاّحون. فهذا لا يقتضي نظريّةً في فائض القيمة بقدر ما يقتضي تحليلا للـ«عبودية الإراديّة». فمشكلُ الاستغلال [٥٩٦] هو من زمام السيكولوجيا السياسيّة أكثر من كونه مسألةَ اقتصاد سياسيّ. ذلك أنّ الخنوع والاستسلام هما أقوى من الثورة. وما ينبغي أن نقوله عن المعذّبين على الأرض الروسيّة، لا يرجع إلى لينين، وإنّما إلى فلوبير: «إنّ الاذعانَ هو أقبحُ الفضائل جميعا».

بما أنّ مبدأ الواقعِ العسكريَّ، ومعه كامل معقوليّة حسابات المحافظة على الذات المتّبَعة إلى الآن، في طريقه إلى أن يتفكّك

على نحو مرعب أمام أعيننا، فإنّه يحسُن أن نتساءل ما إذا كانت الموارد الفكريّةُ لحضارتنا تكفي لوضع مبدإ واقع جديدٍ عَبْعسْكريٍّ وما بعد صناعيّ. ذلك أنّ الأسلحة ذ.ب.ك (الذريّة والبيولوجيّة والكيميائيّة)، وكذلك سائر منظومة التهديد عن بعد، ليست شيئا آخر غير الشناعات الناتجة عن مسار التصلّب العالَميّ-التاريخيّ الذي عرضت فيه الثقافاتُ الامبرياليّة-السجاليّة طبيعتَها تقنيًّا. وواقعيّة الغلوّ في التقتيل التي هي قاعدةُ تفاعلات القوى العظمى الحاليّة، لا يمكن أن تكون على المدى البعيد، سوى مبدأ واقعِ الساسة الّذين بأنفسهِم مرض[1]. ومن ثمّ، ينزع عصر المعقوليّة العسكريّة للبقاء مع سائر نتائجه المترتّبة عنه، إلى نهاية محتومة.

لكن، ألا يكون ما يموتُ هنا، حمّالا لعقل جديد؟ وإذا امتنع بالتمام إخضاعُ البقاء في مجمله، إلى قانون منظوماتِ التصلّب الحربيّة والاستغلاليّة، أ فلا يعلن هذا عن مبدإ واقعٍ جديد؟ الحقُّ أنّ وضعَ العالَم ذاتَه هو الذي يضع بقاءنا بين يدي عقلٍ مغايرٍ. فنحن لا نستطيع لوقت أطول، أن ندفع ثمن البقاء في إطار مبدإ الواقع السجاليّ-النزاعيّ. إذ مبدأُ المحافظة على الذات منخرطٌ في انقلاب [٥٩٧] عالَميّ-تاريخيّ يقود سائر أشكال التصلّب والتسلّح إلى الخُلْف والبُطلان. إنّه غسقُ معابيد الكلبيّة. ومن ثمّ دقّت الساعةُ الأخيرةُ للذوات المتصلّبة، والوقائع الصُلبة، والسياسة العاتية، والأعمال الحاصبة. أمّا الثقافات التي سلّحت نفسها بأسلحة نوويّة، فتقع الآن تحت رجْع صدى تسلّحها. إذ مَن يسيطر على انشطار الذرّة، لا يعود بوسعه أن يمتنع عن السيطرة على شِقاق الإنسانيّة،

(١) أنظر: الفصول: «تأمّل في القنبلة»؛ «الكلبيّة الجذريّة الأولى»؛ «سياسة صناعة المعادن».

وعلى التصلّب الذاتيّ النظاميّ بواسطة العداوة والبغضاء. لذلك سمّيتُ القنبلة الذريّة، مكنةَ-بوذا التي بحوزة حضارتنا. فهي تواجهنا في عطالةٍ سياديّةٍ كأنّها ضامنٌ أصمّ لإلهامات سلبيّة. إذ أنّها تمثّل عن طريق التقنية، الأقصى الأنطولوجيَّ لهيئتنا الدفاعيّة. ومن ثمّ تجسِّد الحدّ الأقصى لإمكان انبساطِ الذاتويّةِ المسلَّحة لعقلنا المتصلّب. إذا لم نتعلّم منها أن نبتكر وقائعَ أنعمَ وألطف بواسطة مبدإ واقعٍ-و-معقوليّةٍ جديدٍ، فإنّ الوقائع الصُلْبة يمكن حينئذ في مستقبل قريبٍ، أن تتولّى أمرَ زوالِنا.

.III

الباب المنطقيّ

[٦٠١] أ. الإمْبيريّا السوداء-
التنويرُ تنظيماً لمعرفة سجاليّة

هبْ أنّ الحقيقةَ امرأةٌ لديها ما يقتضي ألاّ تُظهر دوافعها الأساسيّة...

نيتشه، **المعرفة الجذلى**

جاسوس في موضعه المناسب خير من عشرين ألف رجل على الجبهة.

نابوليون بونابرت

ينبغي أن يكون رجال المخابرات أذكياء؛ ولا يجوز أن يصيبهم الرعبُ من تقديم آخر التضحيات في اللحظة الحاسمة.

توصية عدد ١٨٥٧٩٦ من مصلحة المخابرات السوفياتيّة، ذكره: ب. نويْمان، **جواسيس. بالأمس واليوم وغدا**، شتوتغارتْ، ١٩٥٢

أليس بتنويرٍ؟ بلى. أ علْم أم مبحث؟ لا بأس! لكن من ذا الذي ينهض إلى تنوير المستنير؟ من يقوم على البحث، ويباشر العلم عن العلم؟ وحين نطرح مثل هذه الأسئلة، فهل نحن نطالب **أكثر** بالتنوير، والعلم، والبحث، أم نطالب بأقلّ من ذلك، أم نسأل عن

ضروب مغايرة لها؟ هل هو استدعاءٌ للفلسفة؟ ودعوةٌ إلى ما بعد العلم؟ أم إلى الحسّ السليم؟ وإلى الأخلاق؟ وإنّي أدافع ههنا على الاستمرار في اتّباع الطريق الفنومينولوجيّ. ومن ثمّ نطرح السؤال التالي: من الذي من مصلحته أن ينشغل بماذا؟ وما هي أشكال المعرفة أو العلوم التي تُنتجها هذه المصالح؟ ثمّ مَن يريد أن يعرف ماذا؟ ولماذا؟ وما الذي يدفعه إلى مثل هذا الفضول؟-، ثم هبْ أنّ للإنسان العارفِ جوعا طبيعيّا للتجرُبة ورغبةً في أن يَمتحن وفضولا مفرطا، [٦٠٢] فإنّ السؤال ما يزال قائما: ولمَ تحديدا، هذا الفضول وإرادةُ المعرفة هذه؟ وإذا كنّا نتساءل دائما في إطار النقد الإيديولوجيّ: من يتكلّم يا ترى؟ (حتّى نردّ الكلام إلى محلّه الاجتماعيّ)، فكذلك نسأل في سياق نقد التنوير: من يبحث؟ من ينهض إلى البحث؟ ومن يخوض الصراع؟

هنا يتبدّى حقلُ قراباتٍ يكاد أن يكون لافتا،- عشيرةٌ غريبة تتكوّن من فضوليّين ورُصّادِ المعرفة والمستجِدّ. من هذا المنظور تحديدا، يمثُل أمام أعيننا، الفيلسوفُ والجاسوس، الشرطيُّ والصحافيّ، المفتّش وعالِم النفس، المؤرّخ والواعظ الأخلاقيّ، كأنّهم أبناء عين الأسرة الواحدة وإن كانت على شِقاق وانفصام. فيبدون جميعا على أنّهم ألوانٌ مختلفة لطيْفِ المعرفة التنويريّة. ذلك أنّ الفضولَ طبقا لدواعي الفضول، إنّما يبحث، بلى هو أيضا يبحث، عمّا يُنير التنوير، ولذلك لا بدّ له من جانبه، أن يسَّاءل عن أسباب فضوله. هل هناك ميول مضادّة للتنوير؟ ردّ فعل ارتكاسيّ؟ ضيْق التنوير؟ نريد أن نعرف ما الذي يجري مجرى إرادة المعرفة. ثمّة كثيرٌ «من المعرفة»، سنتمنّى لأسباب مختلفة جدّا، لو أنّنا لم نكتشفه ولم نحصّل في شأنه، أيّما تنوير. إذ من «المعارف المحصَّلة»

ما هو مرعِب جدّا. وإذا كانت المعرفةُ سلطة، فإنّنا نلقى اليوم ما كان في السابق رهيبا، أعني السلطة التي لا تُسبَر أغوارها، في شكل معارف وشفافيّةٍ وعلاقاتٍ يمكن سبرُها. إذا كان التنويرفي ما مضى وبدلالات اللفظ جميعا، يصلُح للتقليص من الخوف بالاستزادة من المعرفة، فإنّنا قد بلغنا اليومَ، نقطةً يصبُّ عندها التنويرُ في ما كان يعمل على صدِّه، أعني تفاقُمَ الخوف. إذ أنّ المرعب [٦٠٣] الذي كان ينبغي أن نجتنب ونُسقطَ، ينبعث من جديد، عبر وسائل الحماية.

لقد انبسط التنويرُ في شكل درْبة جماعيّة على التحوّط من مقاساتِ الحقبة التاريخيّة وتقاديرها. فالعقلانيّة والتحوّطُ انفعالان توأمان، إذ يرتبط كلاهما ارتباطا وثيقا بالديناميّة الاجتماعيّة للبرجوازيّة الصاعدة والدولة الحديثة. ومن ثمّ تولّد عن صراع الذوات والدول المتنافسة والمتعادية من أجل المحافظة على الذات والسيادة، شكلٌ جديد للواقعيّة،- شكلا محرّكُه هو الخوف من أن نصير ضحايا الخداع أو الاستعباد. ذلك أنّ كلّ ما «يظّهر»، يمكن أن يكون مناورةَ خِداع من عدوّ خبيث يتغلّب علينا. وقد ذهب ديكارت في برهانه القائم على الشكّ، إلى الافتراض الشنيعِ بأنّ عالم الظواهر برمّته ربّما لا يعدو كونه استيهاما من عمل الشيطان الماكر الذي يريد أن يخدعنا. وعليه، لا تُتفهَّم نشأةُ النظرة التنويريّة النافذة إلى الواقع الفعليّ من دون تبريد العلاقة الفكريّة بين الأنا والعالَم، ومن دون تغلغلِ الارتياب وقلق المحافظة على الذات، عميقا في جذور إرادة المعرفة الحديثة. ذلك أنّ التحيُّرَ الذي يطغى على الإيقان، وما لا رادّ له من توقّعِ الخداع والختال، يدفعان نظريّةَ المعرفة الحديثة إلى أن تبحث أيّا كان الثمن، عن المصادر المطلقة والمكينة لليقين- كما لو أنّ الأمر يجري عندها مجرى التغلّب على شكّ سيقوّض العالَم

تقويضا. كذلك يمتلك التنوير في أساسه، واقعيّةً سجاليّة تشنّ الحرب على الظواهر: فلا ينبغي أن تصدُق إلاّ الحقائق **العارية** والوقائع **العارية**. إذ أنّ ضروب الخداع التي يأخذها المستنير في الحُسبان [٦٠٤]، تُعتبر مناوراتٍ ماكرةً ويمكن مع ذلك، أن تُسبَرَ ويُكشف عنها القناع. فالحقّ والخيالُ متصالبان. ويمكن أن نسبُر ضروب الخداع، لأنّها من نسْج نفسها. فما هو بديهيّ بذاته في هذا العالم إنّما هو الاحتيالُ والتهديد والخطرُ، لا الصراحةُ والوهبُ والأمان. وعليه، ليس يمكن البتّة تحصيلُ الحقيقة «مجّانًا سَبهْلَلا»، ولكنّها لا تُدرَك إلاّ بمجهود مضاعف، وباعتبارها نتاجَ نقدٍ يهدم ما كان في بادئ الأمر يظهر على أنّه الحقيقة. فلا نستطيع أن «نكتشف» الحقيقةَ على نحو سهل ومن دون صراع: إذ يجب كسبُها في انتصار صعب على أسباقها التي هي حجبٌ لها وضديدُها. فالمسائل الكاذبة والمخاطر والوِهادُ تجعل صرْح العالَم يتصدّع حالما تنفذُ إليه نظرةُ بحثٍ ثاقبةٌ. كذلك تطغى على عالَم المعرفة المحدثة الخلْفيّاتُ المُزمَّلةُ والقواعد المزدوَجة والمناظر الشاملةُ والصور الخدّاعةُ والوجوهُ المنافقةُ والمشاعر المموّهة والدوافع الخفيّةُ والأجسام المحجوبةُ-، فهذه جميعاً ظواهرُ تُعسّر النفاذَ إلى «الواقع الفعليّ» ذاته، لأنّ الواقع الفعليَّ يتألّف تحديدا في تركُّبه المتفاقِم، من علامات وأفعال ملتبسةٍ تُنجَز وتُتفكَّر. هو ذا ما يُلزم رأسًا بالفصل على وجه الخصوص، بين الظاهر وبين الخفيّ الباطن. أُخدَع، فإذن أنا موجود؛ وأكشفُ الأقنعةَ عن الخِدع وأنا أيضا أَخدَع، فإذن أحافظ على بقائي. كذلك يمكن أيضا أن يترجَم الكوجيطو الديكارتيُّ «أنا أفكّر، أنا موجود».

إجمالا، سنتّبع ههنا سلسلةَ **الكلبيّات الجذريّة**، حتّى نعالج في

ستّة أطوار، تجليّات وأبعاد التنوير الجوهريّة باعتباره إمبريّا [خُبْرا] سجاليّةً: الحرب والجاسوسيّة؛ الشرطةُ وتنوير الصراع الطبقيّ؛ الجنسانيّة و[٦٠٥] الاستعداء الذاتيّ؛ الطبّ وريبةُ المرض؛ الموت والميتافيزيقيا؛ علوم الطبيعة وتقنيات الأسلحة. وليس اتّفاقًا أنّ الفنومينولوجيا السجاليّة هذه ترسم دائرةً تبدأ من المعرفة الحربيّة لتنتهي بتقنيات الأسلحة؛ فنحن نوطّئ ههنا لـ«السجال الترنسندنتاليّ» في الفصل اللاحق؛ وهي تبيّن كيف تؤثّر من وراء سلسلة أشكال الفضول، إكراهاتُ صراعٍ تقودُ «مصالح المعرفة». في هذه الفنومينولوجيا، ننجز حركاتِ التحسُّس المميِّزةِ لـ«حداثةٍ ما تزال مفعَمةً» بالبحث عن نفسها، حداثةً تتعلّم التشكيك في إنتاجيّة الشكّ الديكارتيّ، والتحوّطَ من أشكال الإفراطِ في التحوّط التنويريّ.

١. المعرفة الحربيّة والجاسوسيّةُ

> . . .وبدلا من ذلك قد أرسل إلى مدريد في مايو من سنة ١٨٦٩، أمين سرّه ثيو فونْ برناردي، وهو مؤرّخ واقتصاديّ، كان بيسمارك ومولتكه قد جنّداه عدّة مرات تحت قناع العالِم، للقيام بمهامّ سرّية. . . ولكن كانت مثل هذه المهمّة الأخيرة، تقتضي مهارة كبيرة في الفراسة، والمعرفة بالبشر، ونفاذ البصيرة، والتخفّي، بل بعامّة، مهارةً في التحايل والدهاء. . .
>
> فلهلم ي. ك. إ. شتيبرْ، **جاسوس المستشار الرئيس**، مونشن، ١٩٨١

يطرح كلّ قائد عسكريّ السؤال التالي: ما الذي يفعله العدوّ؟ ما هو مشروعه؟ ما هو الوضع الذي يوجد عليه؟ وكيف يحيط المرءُ به؟

فالتواصل المباشر أمرٌ غيرُ وارد. إذ أنّ مساءلة العدوّ رأسا تكون في نهاية المطاف، محالا أو على الأقلّ، خُلفا، لأنّه لن يقدّم إلاّ إجابات مضلِّلةً مغلوطة.

[٦٠٦] «لهذا السبب نحن نحتاج إلى مصلحة استخبارات متفوّقة يكون الرئيس المشرف عليها محبوّا بذكاء نادر، ولا يكون بالضرورة محاربا. يجب أن يفكّر بوضوح حتّى يفصل الجوهريَّ عن كتلة العرضيّ التي نعثر عليها في كّل مكان حيثما تعلّق الأمر بمشاكل الخصم.»[١]

مع العِداء، احتمالُ، لا بل يقينُ أن نُخدع، هو قائمٌ قبْليًّا. فالعدوّ سيدّعي أنّه أقوى أو أضعف ممّا هو عليه، لكي يثير أو يردع. وقد يتظاهر بأنّه يوجد حيث لا يوجد، ثمّ فجأةً يهاجم من جهةٍ غير متوقَّعة. وإذاً، من قوامِ منطقِ بقاء كلا طرفيْ الثنائيّة، الإحاطةُ بمراوغات ومناورات تمويه العدوّ، إحاطةً عن طريق التنوير بمعنى التجسّس. ويسعى الطرفان كلاهما إلى إحباط تلك المناورات أو مجاوزتها بفضحها أو باللجوء إلى تمويهاتٍ مضادّة وتدابير إجرائيّة. لذلك، يُعتبر التجسّسُ في المقام الأوّل، علما للبقاء. ومن ثمّ يتبدّى

---

(١) برنار لو فيسكونت مونتغومرى الألمينيّ، **التاريخ العالَميّ للمعارك والحملات الحربيّة**، المجلّد الأوّل، مونشن، ١٩٧٥، ص. ١٧. ونجد فيه كذلك هذا الرسم التخطيطي للتكتيك العسكري الذي يقوم على التطابق مع الخصم: «يتعيّن على القائد العسكريّ أن يحلّ محلّ خصمه، أو على الأقل أن يعمل على ذلك. ولهذا السبب فإنّه أثناء الحرب ضدّ هتلر، كانت توجد لديّ دائما صورة عن خصمي أحملها في سيّارتي. كان خصمي هو روميل، في الصحراء أوّلا، ثم كّذلك وأنا في نورماندي. في معظم الأحيان كنت أدرس وجهه وأحاول أن أتمثّل ردود أفعاله على الحركات التي كنت سأنهض إليها. والغريب أنّ هذا قد انكشف أمرا فعّالا وناجعا.»

هدفُ الواقعيّة السجاليّة «للتنوير» بكلّ وضوحٍ، في مثال التجسّس. فالتنوير باعتباره تجسّسا، إنّما هو بحث حولَ العدوّ، تراكمُ المعرفة حول موضوع لا تربطني به نيّة الإحسان ولا الحياد الخلو من المصلحة، بل توتّرٌ عدوانيّ مباشر يفعل فعل التهديد. لذلك يغذّي التنويرُ ههنا إرادةَ معرفةٍ بعينها، ويستلزم سلسلةً من مناهج الاستقصاء «ذاتِ طابع غيرِ موسوطٍ» لافتٍ: التورية، [٦٠٧] التستّر والتكتّم، حيازةُ مواقع آمنة، استغلال الصداقات. وتمارس الجاسوسيّة فنّ استنطاق الآخرين، وتستعمل أشكال المراقبة والتفتيش، وتَتَعسْعسُ الدوائرَ الخاصّة والسرّيةَ للأجنبيّ، وتعمل على اكتساح مواقع للهجوم تكون مواتيةً للابتزاز، وترصّد المواضع العطوب والحلقة الضعيفةَ في سلسلة الخصم. كذلك تراهن الجاسوسيّة على استعداد بعض أعضاء المعسكر الخصم للخيانة. فهذا كلُّه ينتمي إلى نهج الجواسيس. إذ أنّه في وجه الواقع العدوانيّ، أي في وجه العدوّ واقعاً، يمثُل الجاسوسُ، بما هو «حاملُ المعرفة»، مقنَّعا.

هنا نرى على الفور، أنّ التنوير بما هو تجسّس، يتناول «الحقيقة» بكيفيّة مخالفةٍ للّتي للعلم وبخاصّة لتلك التي للفلسفة. ذلك أنّ الحقائق التي يجمعها الجاسوس تتبدّى من البداية، مشحونة بشغف «المصلحة» ويتعرّف إليها على نحو مخصوص. فالأمر يتعلّق بحرب القوى وبحرب الوغْيات. وانتقال المعارف من الذات (أ) إلى الذات (ب)، يشكّل جزءا لا يتجزّأ من الصراع أو التسلّح. وبالتالي، هذا التوجّه اللاأخلاقيّ للبحث والتنقيب يقوم علانيّةً، على حقّ الحرب وأعراف الاستثناء التي تُجيز كلّ ما يستخدم في المحافظة على الذات. بالنسبة إلى هذه المعرفة، لا يدخل في الحُسبان مسلك التعفُّف عن المصلحة، والموضوعيّةِ التأمّليّة، الذي يستحسنُه العلمُ

في أغلب الأحيان. فيبدو الجاسوس أقرب إلى رجل الحرب منه إلى الفيلسوف أو الباحث. وحين يريد أن يعرف شيئا مّا، فإن انعدام المصلحة الذي يُبديه، ليس هو **في جميع الأحوال**، إلاّ ظاهرا خدّاعا. ويبقى أن نفحص في أيّ حال من الأحوال يكون الامر على خلاف ذلك عند الباحثين والفلاسفة.

لكن ما هو موقف رجل الحرب والفيلسوف [٦٠٨] من الجاسوس؟ في معظم الاوقات يعاقبانه باحتقارهما له، وهما على حقّ في ذلك، لأنّ عمل البحث عند الجواسيس يخرق في رأي كلا الجانبين، المعايير الإتيقيّة للمهنة. من جانبٍ، لا يحتمل الجنرالاتُ منذ أمد بعيد، إلاّ بشقّ الانفُس، الاعتمادَ في نشاطهم «البطوليّ والقويمِ والفتيِّ والشجاع»، على أناس لا يملكون الحقّ من حيث مهنتُهم رأسا، في أن يقدّروا تلك الفضائل حقَّ قدرها. إذ بالنسبة إلى الجواسيس، تصدُق أخلاقٌ مغايرة وإن اشتركوا في الصراع نفسه. والبطل لا يستحسن رفقةَ فاسدٍ في الصراع، إذ أنّه سيشعر بأن قد أصابه من ذلك لوْثٌ. فالاستراتيجيّة والتكتيكُ اللذان يتضمّنان بإطلاق أيضا، أنواع الخداع والتحايل، يشكّلان على نحوٍ ملتبسٍ، جزءا لا يتجّزأ من جانب الفتّوة-البطوليّة؛ وفي المقابل، يبدو الجاسوس على أنّه مجرّدُ ماكرٍ خبيثٍ بالدلالة الوضيعة للّفظ. فهو **يغري** أكثر من أنّه يكون اخترق خطوط جبهة العدوّ. لقد كان نابوليون نزيها بقدر معتبَرٍ ليعترف بأنّ كثيرا من انتصاراته العظيمة لا يعود إلى عبقريّته العسكريّة وحسب، بل إلى فنّ المخادعة الديبلوماسيّة لجاسوسه الرئيس كارل شولمايْسْتر (الذي كان له سهمٌ حاسم في تضليل النمساويّين ممّا أدّى بهم إلى هزائم أولم وأوسترليتسْ). ويحكى أنّ الجنرال فون مولكتِهْ الذي هو سيف

بيسمارك المسلول، لم يكن اطلاقا يحبّ الجواسيس، وبخاصّة فلهلم شتيبرْ الذي كان منذ ١٨٦٣، الجاسوس الأوّل لبيسمارك («أوّل الأوّلين القيّمُ على الأمن»، هذا كان لقبه). وتحت غطاء مكتب للمخابرات، وإذن نوع من وكالة صحفيّة، نظّم شتيبر الشبكة العالميّة للبوليس السريّ البروسيّ. وعندما يقرأ المرء مذكّراته المنشورة مؤخّرا، يدرك وزن المنظومات الحديثة للمخابرات في ما يخصّ سياسةَ الواقع القائم. [٦٠٩] فشتيبِرْ لم ينقذ بيسمارك والامبراطور غيوم الأوّل من عدّة محاولات الاغتيال وحسب، بل إنّه بالتجسّس على الجيش النمساويّ طبقا لمبادئ جديدة، قد وضع أيضا أسس خطّةِ الحملة العسكريّة البروسيّة «في حرب التقتيل الاخويّ» سنةَ ١٨٦٦ ضدّ النمسا. كما كُلّف كذلك على الصعيد المخابراتيّ، بالتجسّس وبتهيئة الشروط اللازمة لأرضيّة الحملة الألمانيّة ضدّ فرنسا في سنة ١٨٧٠-١٨٧١. وعلى الرغم من ذلك، بقدر ما أكسبته نجاحاته الباهرة من الامتيازات والتشريفات، تحاشته طبقة الضبّاط البروسيّين. إذ أنّ الابطال لم يكونوا يطيقون أن تكون لأخلاقيّات الجنديّ الساذجة (؟) أيّما صلةٍ باللاأخلاقيّة النظاميّة لرئيس الجواسيس[1]. فكلّما كان الحمل ثقيلا، كان الاكراه على الكذب أقوى وأشدّ. كذلك يتعامى الناس عن واقعيّة مكيافيل إذ يقول: «في الحرب، يكون الخداعُ محمودا» (**مقالات**، الكتاب III، الفصل ٤٠).

---

(١) وذاك ما كان يسيء إلى شتيبر إساءة كبيرة؛ فمذكّراته تنطوي على سهم من التبرير، ولكنّها تتضمّن أيضا جرعةً من الانتقام من خصومه الذين «كانوا ندّدوا بطبْعه على أنّه 'غير تحرّريّ وغير انسانيّ، بل باعتباره طبعا كلبيّا'». شتيبرْ، ص. ١٧٦.

لكن، لا يسلك الفلاسفة والعلماء البتّةَ على خلاف ذلك المسلك، فلا يولون أيَّ اعتبار للجاسوس وظاهرة التجسّس. ذلك أنّه حين تكون أيدي الجواسيس متّسخةً، فهي تشهد على مصلحة «وضيعة»، وهذا بيّنٌ بنفسه على نحوٍ جدٌّ مخصوص. وعلى العكس من ذلك، يفعل عظماء الباحثين عن الحقيقة كلّ شيء دفعاً لمشابهة الجاسوس؛ ويفضّلون إنكار كلّ «مصلحة» شخصيّة ونفيَ أن يكونوا أداةً لأيّ «غاية» كانت. وإذا كان الفيلسوف الحقيقيُّ يزدري حتّى العالِم المحصِّل المأجور (أنظر: درسَ شلِّرْ، في تفحّص التاريخ الكونيّ)، فإنّ الجاسوس بالنسبة إليه لا يستحقّ أيّ نقد، من حيث يبقى دون كلّ نقدٍ. لكن كيف سيكون الأمرُ [٦١٠] لو تبيّن أنّ الجاسوس هو في الحقيقة، شبيهُ فيلسوف التنوير وصنوُه الغامض؟

في الظاهر، لا نستطيع البتّةَ أن نتفكّر تعارضا أبْينَ من التعارض القائم بين الجاسوس والباحث عن الحقيقة. فالأول يلتزم التزاما قائما على «المصلحة» لفائدةِ فريق أو حزب أو وطن أو مجرّد جزء من الإنسانية، في حين أنّ الباحث عن الحقيقة ينظر في الكلّ ويدّعي أنّه في خدمة الخير الأعمِّ للإنسانيّة، إن لم يكن بعامّة، في خدمة «الحقيقة المحض». وكان ينبغي أن ننتظر حتّى يحلّ القرن العشرون ليصير العلم وفلسفة التنوير واعييْن بمحدوديّة أشكال حيادهما وبارتباطهما الوثيق بالأحوال السجاليّة والبرغماتيّة. لقد كان تعيّن على حرّاس ختم المعرفة العليا في عهد الصراع الطبقيّ عند نهاية القرن التاسع عشر، أن يشعروا باهتزاز الأرض تحت أقدامهم لأوّل مرّة: كانت قد استيقظت شُبهةٌ مفزعة، أعني الارتيابَ في أنّهم كانوا بصفتهم العلماءَ البرجوازيّين، يكونونَ عُملاءَ هيمنةِ الطبقة البرجوازيّة،- مساعدين عُمَّهًا لمنظومةٍ سياسيّة، يضعون في وضح

النهار وعن طريق مثاليّة ساذجة، حقائق «عامّةً» لا تخدم مع ذلك عند تطبيقها، إلاّ المصالح التي تختصّ بها الطبقاتُ المهيمِنة. وحين اندلعت الحرب العالميّة الأولى في أوغسطس من سنة ١٩١٤، كثُرٌ هم الّذين كانوا ممّن امتهنوا «البحث عن الحقيقة»، قد خلعوا الأقنعةَ. إذْ جرفتْهم موجةُ «أفكار ١٩١٤»، وقد وجدتهم مستعدّين تمام الاستعداد لأن يضطلعوا عن وعيٍ، بدور الايديولوجيّين والمفكّرين القيّمين على الأسلحةِ في معركةِ الأمم. وسيبقى ممّا لا يُتصوَّر حتّى في أيّامنا هذه، الكتابات التي نُشرت بين سنة ١٩١٤ و١٩١٨ بصفتها «نظريّةً»، وإلى أيّ مدى أمسى تأميمُ «الحقائق المحضة» فجأةً ممكنا عن طريق التعصّب الثقافيّ[١].

[٦١١] في العقود التالية، لطّفت العلومُ في مجملها تلطيفا كبيرا من شغفها المرَضيّ بالحقيقة. وفضلا عن ذلك، كان عليها أن تتعايش وأسبابَ شبهةٍ مُزمنةٍ عملتْ وتعمل على أن تنزع عنها القناعَ باعتبارها توابع للمهيمنين. مذّاك، لم تعدْ تبدو خُلفا تامّا، ضروبُ ذلك الترابط والتلازم التي تضع جنبا إلى جنب الجاسوسَ والفيلسوف، العميلَ والباحث. وفي نفس العصر الذي فقد فيه الجيش طابعه البطوليَّ، أخذ وعي الباحثين يتطبّع برغماتيّةً. حينئذ كان بإمكان المعرفة والمصلحة، لا بل تعيّن عليهما أن تتّصلا إحداهما بالأخرى، شريطةَ أن تبرهنا على مشروعيّة المصالح التي تتعقّبانها. لقد أخذ نيتشه يلغّم كلّ إرادةِ معرفة ارتياباً في أنّها إرادة قوّة وسطْوة. ومن يدرس تاريخ الحرب العالميّة الأولى لن يستطيع أن يتجاهل الدور الذي كان قد لعبه آنذاك التجسّسُ والتنوير العسكريُّ-،

---

(١) قارن: المساجلة الفطِنة عند جوليان بندا، ضدّ تلك النزعة، ضمن: **خيانة الرهبان**، ١٩٢٧.

القيادة المعرفيّة للحرب، الحرب السيكولوجيّة، الخيانة، الدعاية. وبعد حرب الأيامّ الستّة العربيّة-الإسرائيليّة، صرح القائد موشي ديان بثقة ولكن بنبرة غريبةٍ، بأنّ مصلحة الاستخبارات قد لعبت دورا مهمّا مثْلها مثل القوّات الجويّة والوحدات المصفّحة. كذلك بدا التابو على أنّه قد رُفع. وليس الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى العديد من العلماء عبر العالم، ممّن يشتغلون بوضوح ومن غير حرج ولا تحفُّظٍ ديونطولوجيٍّ، على مشاريع التسلّح وامكانيّاتها التدميريّة. وإذا كان على العلم أن يكسَب هو أيضا قوته اليوميّ، فإنّ جزءا منه على الأقلّ يكتشف مشغِّلا له في الحرب المقبلة(١).

[٦١٢] هل التنوير العسكريّ استفزازٌ للتنوير الفلسفيّ؟ ماذا عن خضوع المعارف إلى المصالح، وإلى أيّ حدّ ينبغي أن تكون المصالح عامّة أو جزئيّة؟ هل يرتبط كلّ تراكم للـ«حقائق» والمعارف والاستبصارات ارتباطا وثيقا بذواتٍ (هي هنا الدول) سجاليّة ودفاعيّة-عدوانية؟ لا ريب أنّ التجسّس هو أبعد ما يكون عن وهم المصلحة «العامّة». ولذلك يتكتّم تكتّما كلّيا في خصوص اكتشافاته. وفي المقابل، العلماء مهووسون على القطع، بمسألة النشر، بل إنّ كثيرا من الميتانظريّات تُقيم علاقة جوهريّة بين التعميم والحقيقة ونشر قضايا مثبتة. في حين يتباهى العلم بعموميّته وكليّته، تعلم مصالح المخابرات أنّ «معرفةً مّا» لا صلاحيّةَ لها إلاّ طالما أنّ الجميع يجهلونها.

---

(١) وأستغني ههنا عن التفريق الأهمّ إمبريقيًّا، بين شتّى المفهومات والوظائف التي للـ«ذكاء» و«البحث العلميّ»، و«الفلسفة» و«النقد». ذلك أنّ الاعتبارات التي نسوق هنا لا تنتمي إلى سوسيولوجيا الاستخبارات، بل إلى مدخل لنظرية (سجاليّة-صراعيّة) في المعرفة.

انطلاقا من هنا تظهر علاقةٌ بعينها بين نظريّة المعرفة ومصلحة الاستخبارات: كلتاهما ترسمان خطاطاتٍ لمواقف «موضوعيّة» من موضوع المعرفة، مواقفَ ستظلّ غيرَ مفهومة من دون تأثير العدوانيّة بإزاء الموضوع. ومن همِّ كلتيهما أن يُفصل الظاهر عن الباطن. فكلتاهما قلقتان من أنّ الزلل والخداع يتربّصان بنا في كلّما موضع. وفي كلتيهما يتبارى الخداع والارتياب. أن يكون لك عدوّ، يعني إذًا، أن تحدّد موضوعا للبحث (ولا يصحّ عكس هذه القضيّة إلاّ على وجه محدود). فالحرب تحصر الفضول في اتّجاه سجاليّ-صراعيّ، وتضع ما هو مجهول عند الخصم على قدم المساواة مع الخطر الذي يمثّله. ومن ثمّ، التعرّف إليه هو نصف العمل على إحباط مسعاه. وفي العداوة تتشكّل مجالات مخصوصة من الفضول ومجالات بحثيّة، ومصالح معرفيّةٌ: من خلال ثقب القفل [٦١٣] تُستهدَف الوقائع العارية. من دون الاستِعداء والتخفّي الذي يناظره، لا توجد تعرية؛ ومن دون التمويه والتعميه لا توجد حقيقة عارية. فتطلّع «التنوير» إلى الحقيقة المقنّعة يخضع إلى مبدأ جدليّ: بتمويهٍ مخصوص دون سواه، يفرضه السجالُ، ينشأ الفضاء «الخفيّ»-، **الوقائع العارية**. والعاري هو ما كان من قبْل، سرّا مكنونا: العدوّ إذ يُسترق السمعُ إلى حياته الخاصّة؛ السلطة الخفّية هنا، والمؤامرة هناك؛ النساء العاريات والأعضاء التناسليّة وقد صارت ظاهرة؛ اعترافات اللاأخلاقيّة؛ المقاصد الحقيقيّة والدوافع الفعليّة والإحصاءات الجافّة، والمعايير القاسية. من يُنير لا يعتمد «ما يُقال»؛ إذ الوقائع العارية تكون دائما على خلاف «ما يُقال». والعدوّ في كلّ مكان: **القوى الطبيعيّة** التي هي أقوى وأخطر بكثير حتّى يُعتمد عليها؛ و**المنافسون** الذين لا يعرفون في حالة الصراع، شفقة

ولا رحمة، والّذين إذا أقرّوا العزم على «البقاء»، يوشّموننا جثثًا يدوسون عليها إن اقتضى الامر ذلك؛ **والتقاليد** التي تطمس عقولنا وتجعلنا نعتقد «في ما نعتقد»، ولكنّها تمنعنا من معرفة «واقع الحال القائم حقّا».

إذا كانت السريّة خاصيّةً لافتةً لنظريّة المعرفة التي للمصالح الاستخباراتيّة، فإنّنا نرى هنا انشعاب التنوير إلى اتّجاهين: ساذج وتفكُرّيٍ، حسَنِ الطويّة وماكر. ينطلق السذّجُ من فكرةِ أنّهم قبْليًّا ليسوا بأعداء لأيّ أحد من الناس، ولا يسمحون لأيّ شيء أن يضغط عليهم حتّى يصيروا أعداء. والمستنيرون من هذا الطراز عندما «يعرفون شيئا مّا»، يروْن على نحو آليّ أنّه ينبغي أن يُتيحوا العلمَ به للآخرين جميعا. أمّا أشكال التنوير الأكثر تفكُّريّةً (من مثل الماسونيّة القديمة)، فكانت في هذا المضمار، تفهم نفسَها [٦١٤] منذ البداية، على نحو مغاير: كانت تسلّم بواقعة الاستعداء (ولو كان نسبيّا)، وتأخذ في الحسبان عن وعيٍ، وجوبَ التكتّم والاحتفاظ بالسرّ، وكانت تسلّم أيضا بضرورةِ التفكير من منظور منطقِ الصراع، عند الدخول في مواجهاتٍ محتومة. كانت تعلم أنّ المعرفة تُستعمَل كما يُستعمل السلاح، بل بالأحرى كما يُستخدَم سلاحٌ سريّ. ولا يجب أن يعرف الغيرُ ما نعرف. وهذا ما يتبدّى للعيان عند الجاسوس: تحصيل المعرفة من دون أن نُعلم أحدا بأنّنا نعرف. تلك هي العلّة في أنّ لعبة الأقنعة في التجسّس غالبا ما تكون جذّابةً ومتخيَّلة. فالعملاء السريّون مدرّبون على أن يَروا من دون أن يراهم أحد، وأن يعرفوا من غير أن يُتعرَّف إليهم. ومثاله أنّ فلهلم شتيبر لم يكن مدبّرا ماكرا وحسب، بل أيضا ممثّلا ماهرا-، ويبدو أنّه غداة زيارته لماركس المنفيّ في لندن، قد لعب أمامه بنجاح، الدور المسرحيّ لطبيب فرّ

من ألمانيا بسبب قناعاته الثورية؛ وكتب شتيبر باعتدادٍ في مذّكراته أن السيّد ماركس لم ينطق ببنت شفةٍ ليسأل ويستخبر عن مصير ثورته وعن الوضع في ألمانيا، ولم يطلب من الطبيب شميتْ إلاّ علاجا للبواسير[1]. كما ظهر شتيبر في بعض الأحيان، بمظهر رسّامِ المَشاهِد في المناطق التي عمّت فيها الاضطرابات والقلاقل، بل يقال أيضا إنّه تنكّر في زيّ بائع متجوّل يحمل على عربته مجسَّدات دينيّةً وصورا برنوغرافيّةً، إذ بهذا الصنف من السلع يمكن دائما أن يُستدرَج الجنود عسى أنْ يبوحوا ببعض الأسرار. وكذلك تردنا اليومَ أخبارُ أحفاد شتيبر عن طرائقهم في الشرطة السريّة لبروسيا الاشتراكيّة: في تربُّصات سيكولوجيّة-إيروسيّة، يتعلّم عملاء من الألمان الشرقيّين [٦١٥] فنَّ معالجة عُصابيِّي نهاية الأسبوع وتطبيقه على كاتباتِ رجال السياسة البارزين في بون على نحو لبق وملطَّف، حتّى يغدو بالإمكان أيضا أن تستفيد من ذلك مخابراتُ أمن الدولة في برلين الشرقيّة.

هل نحن نفتح أبوابا مفتوحة؟ أنّه ثمّة علاقاتٌ بين العلم والتجسّس، فهذا ما يُفترض أنّ الجمهور الألمانيّ على علم به، على الأقلّ مذ دخل لفظٌ من رطانةِ المخابرات إلى الوعي العامّ. نسمّي 'إرْكِنْتْنِسٌّه' المعلوماتِ التي تُحصَّل بوسائل شرعيّة أو غير شرعيّة، والتي «تكون بحوْزتنا» ضدّ شخص أو ضدّ مجموعات. إذ أنّ الارتياب هو الذي يوجّه جمعَ المعومات وتكديسها، ويحدّد الطريقة الإجرائيّة للبحث. وما يستكشفه انعدامُ الثقة إنّما يمثُل «معارفَ ومعلوماتٍ» عندما يحين الوقت لاتّخاذ «تدابير بعينها». وليس هذا

---

(١) ولقد قدم شتيبر قرائنَ لعبت دورا أساسيّا في محاكمة كولونيا، ضدّ الشيوعيّين.

زلّةً سيمانطيقيّة ولا اتّفاقا مفهوميّا. إذ من منظور أشمل، هذه الطريقة في الحديث عن «الاركنتنسّهْ» ليست إلاّ شكلا من شتّى أشكال تعرية الترابُط الأوّلانيّ بين المعرفة والمصلحة (السجاليّة). وفي هذا المقام، تستخدم اللغة الإنجليزيّة لفظا مكثّفا: «إنتلّجنْسْ». «ويُقصد به على وجه خاصّ، جمع المعلومات (الأخبار) وتقويمُها ونقلها (إمّا المعلومات التي تنشر على العموم وإمّا التي تُحفظ في سريّة تامّة) إلى وكالات المباحث الخاصّة لأغراض عسكريّة وسياسيّة (هيئة أركان الحرب والحكومة) . . . »[1] و«الوقائع العارية» التي تتصيّدها مصلحةُ المخابرات تشكّل الطبقة الصُلبة الأولى لكلبيّةٍ إمبيريقيّة. ولا بدّ أن تكون عارية، لأنّه يُفترض فيها أنّها تساعد في المحافظة على الموضوع متراثيًا في عداوته الخطيرة. كذلك [٦١٦] يتعيّن على الذوات أن تتخفّى وتتوارى حتّى تسترق السمع إلى الموضوعات («العارية»). ومن ثمّ، توريةُ الذات هي القاسم المشترك بين الجاسوسيّة والفلسفة المحدَثة.

٢. الشرطة ومنظورُ الصراع الطبقيّ

بلى يا بنيّتي الحبيبة، تريد الشرطة أن تعرف كلّ شيء، وبخاصّة الاسرار.

لسّنغْ، مِنّا فون بارنْهِلْم

يمكن في المقام الأوّل، أن يُحمَل هذا الاعتبارُ من دون قسْرٍ، على ضروب العداوات والمخاوف والصراعات الداخليّة سياسيّا. من

(١) ماكس غونسنهويْزر، **تاريخ مصالح الاستخبارات السريّة**، ١٩٦٨، ص. ١١.

منظور «سيكولوجيّ-تاريخيّ»، ينْكتب التنويرُ في شطرٍ معتبَر منه، تاريخًا للرعب السياسيّ ومؤدّياته الانفعاليّة والاستراتيجيّة-العلميّة: الارتياب وعدم الثقة، المراقبة والتخريب، الترصّد والسريّة، التجريم والتمرّد. من يُضمر الريبةَ والتشكُّكَ يمكن أن يصير جَمّاعا لإمبيريّةٍ سوداء (في معاني متكثّرة: سرّية، سجاليّة، فوضويّةٍ، موجَّهة نحو الأسوأ). من جانب أصحاب السلطة: حكّام وإدارة وشرطة ومخبرون ووُشاة؛ ومن جانب نقّاد السلطة: ثوّار ومتمرّدون وانحرافيّون و«منشقّون». كلا الجانبان (والحقّ أنّهما ليسا مجرّدَ «جانبيْن» كالحال في علاقة التناظر، بل هما **طبقتان**، العليا والسفلى، الأسياد والخدّام، المهيمِنون والمقهورون؛ وهذا اللاتناظُرُ قد يكون له وزنٌ في التقويم الأخلاقيّ، إلا أنّ الأمر لا يتعلّق الآن، بهذا) ينظران أحدهما إلى الآخر بنظّارات الشكّاك الظنّان. إذ أنّ أعضاء الدولة وممثّلي [٦١٧] الهيْمنات يعملون على اكتشاف القوى التخريبيّة والانحرافيّة والمعارضة في عالم المرؤوسين، يدفعهم إلى ذلك شاغلُ إمكانِ أن تُحاك «مؤامرةٌ» تعبّر عن إرادة التغيير. وفي المقابل، تحرّر القوى المعارضة محاضر رسميّةً في لاأخلاقيّة السلطة المهيمِنة وأفعالها التعسفيّة وخرقها للحقوق وفسادها وانحطاطها. ذلك أنّ عنصر الاستعداء الذي يبقى لا محالة مرتبطا (على نحو أقلّ أو أكثر تجليًّا) بكلّ هيمنة، يمكن أن يوقظ في حقبِ التوتّر السجاليّ المفتوح، فضولا متبادَلا. [٦١٨]؛ فالطرفان تحرّكُهما وإن بكيفيّة غير متناظرة، إرادةُ معرفة مخصوصةٌ تبتغي إزالة القناع عن الخصم السياسيّ حتّى يظهر عاريا.

ونحن نعلم أنّ لويس الرابع عشر كان يرعى في قصر فرساي، شبكةً مركّبة من الجواسيس، فكان المخبرون والوشاة يطلعونه على



أولاف غولبرانصُون: **البوليس السريّ الروسيّ**، ١٩٠٩.

حركة كلّ رجال حاشيته، وينقلون إليه كلّ عبارة سريّة يستخدمونها وكلّ فكرة مبيَّتة تخطر ببالهم،- وبخاصّةٍ أخبار النبلاء وأعيان القوم في مملكته، وإذًا أخبار منافسيه المحتملين والطامحين في العرش. منذ ذلك الوقت، وسّع القابضون على زمام السلطة وهذّبوا إلى ما لا نهاية له، منظوماتِ الرقابة على المشاركين في الحكم والمرشّحين الآخرين للسلطة. ومن ثمّ صارت المجتمعاتُ الحديثةُ تخفي فوق

مجموع أراضيها، شبكة مشتعّبة للتجسّس الذاتيّ. وفي عصر نابليون الأوّل، أحدث بوليس فوشيه قسمَ توثيق يتضمّن جذاذات وملفّات عن جميع الأشخاص الذين لهم وزنٌ سياسيّ راهنٌ أو افتراضيّ؛ وفي نهاية القرن التاسع عشر، لم تكن شبكات البوليس السريّ الروسيّ تغطّي الأراضي الروسيّة وحسب، بل أيضا سائر البلدان التي يعيش فيها المهاجرون الروس. وقد غدا بيّنا بنفسهِ اليومَ، أنّ أعضاء المصالح العموميّة صاروا يخضعون لشتّى التحقيقات. إذ أنّ سائر أجهزة السلطة تستنتج حقّ محاربة التخريب من مبدأ المحافظة على الذات[1]. «إنّي أفكر، كما يمكن أن يُفهم ذلك بسهولة، في 'الأمن الداخليّ'، وفي حماية دولتنا من التخريب، أعني ضدّ تسلّل أعداء الدستور إليها»[2]. وبالطبع، ينطوي الأسلوب السريّ لهذا التجسّس السياسيّ الداخليّ، على خطرِ الذهان والهذيان الذي يقترن في الأساس، [٦١٩] باضطراب العلاقة القائمة بين الرؤية والترائي. أن يُرى المرء من دون أن يرى بنفسه، فهذا ينتمي إلى الدوافع النمطيّة للجنون (كونه مطارَدا مضطَهَدا)، كما أنّ الرؤية من دون الترائي يمكن عكسيًّا، أن تتحوّل إلى «رؤية أشباح»[3].

لا يطابق التجسّس السياسيّ الذاتيّ في المجتمعات الحديثة، كليًّا المفهومَ الراهن للبوليس ودائرة اختصاصاته، وإنّما يطابق مفهوم

---

(١) ومن ثمّ تستبق تلك الأجهزة زمانيا، الأخلاق الوحشية لحالة الطوارئ، حيث تصبح كلّ الضربات جائزة (لنا ولهم). وبالنسبة إليها فإنّ الحرب لن تنتهي أبدا.

(٢) غونترْ نولاّوْ، **كيف تكون الجمهوريّة الاتحّاديّة آمنة؟**، مونشن، ١٩٧٦، ص. ٩.

(٣) لقد أشار شتيبر في عدّة مواضع، إلى أنَ بسمارك كان يقول له: «إنّك ترى أشباحا!»

القرنيْن السابع عشر والثامن عشر (الذي توسّع مضمونُه). وهذا يتعلّق **أيضا** بتغيّر بنية المعارضة الاجتماعيّة. إذ منذ زوال الحكم المطلق الاقطاعيّ وظهور الأحزاب السياسيّة، تقلّص جزئيّا تجريمُ المعارضة السياسيّة: مذّاك لم يعُد يتعيّن الارتياب في الخصوم أو المنافسين **جميعهم** أنّهم يشكّلون تهديدا مّا. ومع ظهور نظام الأحزاب في القرن التاسع عشر، نشأت وضعيّةٌ أصبحت فيها «الدساتير» والبرلمانات تقدّم لمجموعات منافسة عديدة، منبرا يسمح لها بأن تعبّر عن ذاتها. وبالتأسيس العموميّ للـ«معارضة» خصماً للحكومات، تبدّد إن جاز القولُ، بعدُ التجسّس الاجتماعيّ الداخليّ. فالخصم يضطلع في هذه المنظومة، بجزء من العمل الذي لولاه لقام به المخبرون والوشاة (من غير أن يصير هؤلاء عاطلين، غير أنّ حقل السريّة كان قد انتقل): والآنَ، على الخصم نفسه أن يقول ما يفكّر فيه، وما هي مشاريعه ووسائله، وكم له من أنصار وأتباع. وبالفعل، للأنظمة البرلمانيّة فضيلةُ أنّها تصدُّ الذهان السياسيَّ من خلال الاتّصال اليوميّ مع الخصم، والإدماج عن طريق التعاون، والثقة من خلال [٦٢٠] تقاسم السلطة والشفافيّة[١]. ولا ريب أنّه ليس لهذا الصدّ غير مفعول جزئيّ، لأنّه مع معارضةٍ شرعيّة، يقع إرجاء مسألة التخريب، فيدور التقلّب السياسيّ حينئذ حول إمكان «تغيير المنظومة» تدريجيّا وتحت حماية الشرعيّة، أو وهو الأسوأ، تغييرها «في الخفاء» وفي دائرة من خارج البرلمان ومن خارج شفافيّة المعارضات الرسميّة؛ ولذلك غالبا ما تقع الدول ذات التعدديّة الحزبيّة هي أيضا، في مطبّ الذهان السياسيّ (مفاعيلُ مكارثي).

---

(١) وتنتج عن ذلك الفرضيّة التالية: المنظومات ذات التعدّدية الحزبيّة أقلّ عرضة لخطر السقوط في الذهان من المنظومات ذات الحزب الواحد.

وتشهَد الإمبيريّا السوداء المنظوريّةَ المقابلة. إذ أنّها تصوّب بصرها نحو أصابع المتنفّذين المحدَوْدَبة أو الملطّخة بالدماء. وبضرب من الارتياب الذي غالبا ما يكون مبرّرا، تقلب مبدأَ الشرعية. فلا يقتصر سؤالها على: على أيّ مبادئ، وعلى أيّ حقٍّ تقوم السلطةُ؟ بل تسأل أيضا: أيَّ حقّ يخرقه النافذون بممارستهم للسلطة؟ وما الذي يختفي وراء حجاب الشرعيّة؟[1] محرّك هذا الفضول السجاليّ هو صدمة سياسيّة: أن يكون المرء بلا حول ولا قوّةٍ، عرضةً لسلطة «شرعيّة» ولكنّها عنيفة ومؤلمة وقاهرة للغير: عرضةً لسلطة الاسرة، لسلطة الضبط والزمّ، للسلطة السياسيّة (العسكريّة والبوليسيّة والتنفيديّة)، ولسلطة الجنسانيّة. وتولّد الصدمةُ نزعةً نقديّةً قَبْليُّها هو: ألاّ يوجع المرءُ ضربا من جديد؛ ألاّ يهانَ البتّةَ من دون الاحتجاج على ذلك؛ ألاّ يقبل أبدا وما أمكن ذلك، بهيمنة غاصبة غاشمة. ولهذه النقديّةِ نَسَبٌ قريبٌ من الكونيقيّة اليهوديّة في مناهضتها لعجرفة النافذين ذوي السلطان: مهما تبجّحوا [٦٢١] وظهروا على أنّهم أصحاب سلطة شرعيّة، فإنّ الأصل في ممارستهم للسلطة، هو مع ذلك دوما، «عنفٌ عار» في شطر منه هجينٌ وفي شطر آخرَ منافق. هنا يميل هذا النقد إلى أن ينتزع من القوى المهيمِنة، **الاعترافاتِ** بفِعالها العنيفة وبلاأخلاقيّتها. وقد انتهت هذه النقديّةُ إلى الانقلاب على البوليس والتجسّس: عن «الإهانة والإذلال» تنشأ مضادّةُ البوليس والتجسّسُ الاجتماعيّ، وترصُّد المعلومة من فم الأسود، وتعريةُ الذئاب التي في ثياب الرعاة. منذ

---

(١) «القانون بصفته إيديولوجيا»: يكتشف النقد نواة العنف في أكثر من ظاهرة، ممّا يدرَك بعامّة، تحت وهم الحرية: في عقد العمل وعقد الزواج وفي «العقد الاجتماعيّ» بوجه عام.

القرن الثامن عشر، تولّد في أوروبا تيّار قويّ لمثل هذه الإمبيريّا الناقدة للسّلطة، وبخاصّة في شكل أدبيّاتٍ تفضح ما يستظلّ به النافذون ذوو السلطان. إذ سرعان ما أخذ التنوير الباكرُ يستنكرُ النزوات الجنسيّة للطغاة الدعَرة، وينتقد غياب الورع والعفّة عند المتملّقين والوزراء الذين يسهرون على مسيرتهم المهنيّة باستخدام مبدإ لذّة المهيمِنين المتوحّشة؛ وليتفكّر المرءُ هنا في أمر الكلبيّ المتملّق مارينلّي في كتاب **إميليا غالوتّي** للسِّنْغ الذي هو من أمّهات المصنّفات في السيكولوجيا السياسيّة الألمانيّة في القرن الثامن عشر. وبالفعل، يقدّم مثل هذا النقد «الحقيقةَ عاريةً»، فيكشف عن ذوي السلطان في قبحهم وخداعهم وأنانيّتهم ورغبتهم الجامحة في الملذّات، وفي تهتّكهم وجشعهم وفسقِهم وقلّة تبصّرهم واحتقارهم للإنسانيّة وريائهم. . . في السابق، كان الكونيقيُّ الورعُ والزاهدُ هو الذي ألقى مثل هذه النظرة على الحياة الهجينة الشائعة في عصره؛ ثمّ ألقتها النخبة البرجوازيةُ على الارستقراطيّة المعتَلّة؛ ثمّ فيما بعد، الشقُّ العدوانيّ-الأخلاقيُّ من الحركة العماليّة ألقاها على «البرجوازية الامبرياليّة المتخمة»؛ وأخيرا الفوضويّةُ والحركات المضادّة للتسلّط، على الدولة والنزعة التسلّطيّة بحيالها. أمّا ديناميّة دوافع مثل هذا المبحث فتتبدّى أيضا في العلوم الاجتماعيّة الحديثة؛ إذ فيها [٦٢٢] يترصّد بعضهم بعضا الحاكمون والمحكومون، ذوو السلطان والمعارضون حتّى يحوّلوا استرابتَهم السياسيّة إلى موضوعيّةٍ «معقولة».

٣. الجنسانيّة: العدوّ موجود في الداخل–، وفي الأسفل.

عندما نصادف لفظ «تنوير» لأوّل مرة، فإنّه يكون طبقا للقاعدة العامّة، لفظا بذيئا. وفي لحظة مّا تخطر ببال أحدهم فكرةُ أنّنا قد تقدّمنا في السنّ الآن بالقدر الكافي حتّى نعلم بالأمر: الحياة تتأتّى من المضاجعة. ها قد نُطق بالعبارة. ويمكن أن نتناول ذلك أيضا بكيفيّة بريئةٍ، مبتدئين بالنحل والأزهار، ومستأنفين مع القطّة والضَيون، والبقرة والثور، وننتهي ببابا وماما اللّذين يحبّان بعضهما بعضا عند الجماع، لدرجة الجنون. فلا نتحدّث عن ذلك من قبل ولا من بعد؛ وفي الوسط توجد ثغرةٌ: التنوير.

حيثما تكون توريةٌ وحجْبٌ كثيفان، يوجد تحت الحجُب، عراءٌ حارق. ولفظ «عارٍ» هو من الألفاظ التي تكون دائما مشحونةً جنسانيّا، وعلينا أن نفكّر في جوّ البيوت المغلقة، وفي الجلدة والأسرار. ذلك أنّ «واقعةً عاريةً» تشبه دائما على هذا الوجه أو ذاك، امرأة مجرّدة من اللباس. والعاري نادرٌ، مرغوبٌ فيه، جذّابٌ، ويبقى يشكّل الاستثناء واليوطوبيا. كذلك كان يقوم الاقتصاد الجنسيّ القديم على لعبة التغطية–التعرية والصدّ–الجذْب، ومن ثمّ كان يخلق عوَزا لينتج بذلك، قيمة. ولذا، لا يندرج تاريخ العلاقات بين الجنسين ضمن تاريخ «الإيروتيقا» إلاّ في جزء ضئيل منه، وأمّا الجزء الأعظم منه فينتمي إلى تاريخ صراع الجنسيْن. ولذلك أيضا، لا يتولّد عند التغطّي، إلاّ جزء صغير من اللعبة الايروسيّة، وأمّا الجزء الأكبر [٦٢٣] فينتج في المقابل، عن القهر والصراع والقمع. وليس يمكن أن نتحدّث عن الجنسانيّة بواقعيّة من دون أن نتناول الأحقاد

والعداوات وضروبَ السجال-الصراعيّ. إذْ في مجتمع مثل مجتمعنا، يبدو تجاذب الجنسيْن من البداية، مرتبطا ارتباطا وثيقا بصراعات القوّة بين «ما هو خاصّ بنا، وما هو أجنبيّ عنّا»[1]، وبمبارزاتٍ مدارُها الأعلى والأسفل، وبأشكالِ تسويةِ اللّذة عن طريق الأمن والتنزُّل بين الخوف والاستسلام. وفي الأثناء، يكاد أن يصير لفظُ «علاقة» مرادفا للصراع.

تعاينُ الامبيريّا السوداءُ للجنسانيّة موضوعاتها من خلال ثقب القفل، بشغفٍ وشراهيّة وقلق وانهمام. وبما أنّ الوقائع الإيروسيّةَ كانت في مجملها قبل ما يدعى بالثورة الجنسيّة، مخفيّةً مثلما تُخفى الأخطار والاسرار، كان لكلّ نفاذٍ إليها، شئنا ذلك أم أبيْنا، طابَعٌ صراعيّ. من كان يبحث عن تجرُبة جنسيّة، كان لا يكاد يدركها إلاّ كمغامرة عسكريّة. وليس اتّفاقا أنّ تقاليدنا الايروسيّة تستعمل مجموعة من الاستعارات مدارُها الاشتباك والتناوُش، من مثْل الهجوم، الدفاع، الحصار، الانقضاض، الاجتياح، الخضوع، إلقاء المفاتيح في الحصن، إلخ. وعليه، لم يكن الجسد الجنسانيُّ بأيّ حال من الأحوال، أمرا بيّنا بنفسه، إذ بما أنّه قد عُسّر عليه أن يفهم نفسه بصفته بخْتا وسعْدا، فإنّه قد صار بالأحرى، لعنةً ومَتْعَسَة. والدافع الجنسيّ الذي حُبس تحت جلدته، قد صار «شوكة مغروزةً في اللحم». كذلك أرجأ الاقتصاد الجنسيّ الأقدمُ، الأمورَ إلى طور البلوغ. بل كان سنّ البلوغ [٦٢٤] في واقع الأمر، الزمن الذي كان

---

(١) هو ذا الموضوع الذي يطغى على كتابات تلميذ فرويد، أوتّو غروسْ الذي نُسي لوقت طويل. إلا أنّ هذه الكتابات غدت في المتناول من جديد ضمن مجلّد: أ. غروسْ، **من الخصاصة الجنسيّة إلى الكارثة الاجتماعيّة**، مع ضميمة وضعها فرانتس يونْغْ، فرانكفورت، ١٩٨٠، ص ٢٧ وما بعدها، وبخاصّة أيضا: «في الصراع والعلاقات»، المصدر نفسه، ص. ٧١ وما بعدها.

تُبور. فروجٌ خطِرة.

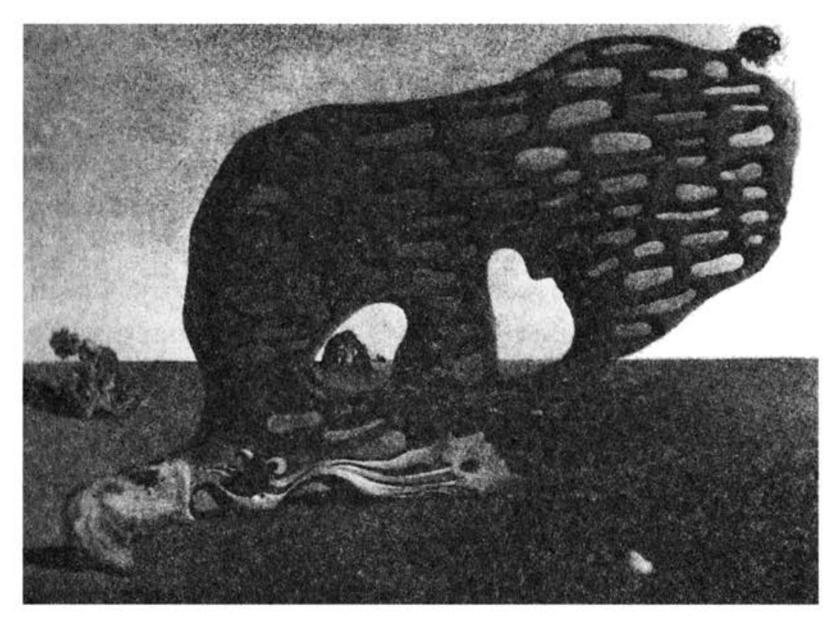
المرء فيه يبدأ التعرّف على بؤس الشعور بذلك الدافع. هنا، أن يكون المرء «مستنيرا»، لا يساعد كثيرا، بل لا يساعد في شيء إذا كان يتّبع خطاطةَ: «يوشك الأسوأ أن يحدث». أن يكون المرء مستنيرا فهذا

كان يعني التعرّف إلى ما هو جوهريّ عن عدوّ جديدٍ داخليّ. [٦٢٥] وأن يتعلّم المرء كيف يناور ضغطَ ذلك العدوّ وقهرَه، فذلك ما كان يشكّل المهمّة الاستراتيجيّةَ الواجبة عندئذ. من هذا المنظور، كانت الجنسانيّةُ تبدو على أنّها منطقة مخاطر واسعة؛ إذ على مستوى الجنس، يمكن أن تقع لك سائر البلايا والمحن: كوارث الحمل غير المحتسَب؛ عار الإغواء في غير أوانه؛ بؤس إصابات دفينةٍ بعدوى تُنهكك طوال حياتك كلّها؛ إهانةٌ تفرضها عليك معزولا، نزوةٌ في غير حينها وبلا أيّ أمل؛ خطرُ أن يكتشف المرء أنّه غولٌ مسخٌ يحمل في أحشائه ميولا مثليّة أو انحرافية، من دون أن نتحدّث عن السقوط في البِغاء، إلخ. وتنبعث هذه المخاطر مهدِّدة حين تشرع الميول الجنسيّة في التفتّح. حينئذ يفهم المرء أنّ فكرة **الوقاية** الجنسيّة لا تتعلّق البتّة في المقام الأوّل، بالحبَل، بل بالجماع والتجربة الإيروسيّة بعامّة؛ وبقطع النظر عن بعض التلطيفات اللبيراليّة، ذلك هو الموقف الكاثوليكيُّ إلى أيّام الناس هذه: الوقاية بالامتناع. وطبقا للرأي الساري، لم يكن قطّ بمقدور عديمِ التجرُبة أن ينضجَ بالقدر الكافي، حتّى يواجه الخطر الجنسيّ. وحده الزواج يقدّم الحماية الضروريّة لتوجيه الجنس بكلّ أخطاره، على الطريق القويم. إذ في الزواج يصير المحرّم مباحا والشائنُ واجبا، والخطيئة ضرورةً، وخطرُ الحبَل سعادةً أسَريّة، إلخ.

لسْنا نناقش ههنا مسألة ما إذا كان هذا النظام قد عفا عليه الزمان. إذ من قبْل ومن بعدُ، يُنظر إلى الجنس في حضارتنا من خلال منظار هو في المقام الأوّل، برنوغرافيّ-، كما لو أنّه ما يزال يوجد ما ينبغي أن نتلصّص عليه ونكشف النقابَ عنه ونَدينَه. لقد صار العري رمزا للخير الأسمى. فعوالمنا التصويريّةُ تعجّ بالأجساد العارية

التي [٦٢٦] تشيّد محيطاتِ إغراء مزهرّةً بالنسبة إلى البصْبصةِ والالْتذاذِ الدماغيّ في مجتمع الرغبة الرأسماليّ. إذ أنّ العري المتنائيَ الذي هو مع ذلك مرئيٌّ، يبقى تجسيدا لكلّ ما هو مرغوب فيه حقّا في عالَم حيث تحصل للمرء «اتّصالات» من دون لمس ولا تلامس. وبما أنّ مجتمع البضائع لا يمكن أن يشتغل إلاّ على قاعدة إبطال التجسيد، فإنّ أعضاءه يستهلكهم الجوع إلى صور الاجساد، بما في ذلك أجسادهم الخاصّة. وغالبا ما يحصل لدى المرء انطباعُ أنّ الصور تبحث فيما بينها، عن صورة مضادّة ستكون تتمّةً لها. أمّا ذلك الرهط من البشر الذين يعرفون بالاختلاف بينهم وبين صورهم، فلا يوجدون بعدُ إلاّ ضمن الجماعات المهمَّشة وبعض أطياف النخب المثقّفة،- وهذه معرفةٌ غالبا ما يُدفع ثمنُها أمزجةً متحيّرةً وأشكالَ إحباطٍ وألوانَ عُصابٍ مدارها سؤالُ «من أكون؟»

أوَ لا يُفترض أنّ الولع بالصور والإمبريّا الجنسيّةَ السوداء يخمُدان دفعةً حالما ترتفع أسباب التغطية والتورية، وننتهي بعامّة من منع التجرُبة الجنسيّة وزمّها؟ وبالفعل، المنع والاخفاء هما في الحقيقة قوّتان دافعتان لإواليّات الرغبة والتمنّي التي تنطلق دوما من المعطى وتنزع إلى المغاير. لذلك تتضمّن العرائيّةُ والجنسُ الذي بالاختلاط كلاهما مكوّنا تزييغيّا يستحقّ أن نتعقّب الفحصَ عنه. ذلك أنّهما يقوّضان الكواليس التي تتحرّك بينها الأماني والرغباتُ عند هِلّها. هناك حيث الكلّ في بادئ الأمر، ينزعون عنهم أسلحتهم ويتعرّون فيصبحون ليّني الجانب، تتحرّك في الفراغ الاستيهاماتُ النتّاجةُ للأماني والمحرّمات والاهداف المتنائية. مَن خبِر مثل هذا السير في الفراغ، إن لم يحيَ في الحريّة، فعلى الأقلّ يحيا في سياق ربوّ الإمكانات التي يمكن من بينها أن تُختار الحريّة. ومن حيث



سالفادور دالي. **لغز الرغبة: أمّي، أمّي، أمّي**، ١٩٢٨.

يقتفي أثر وظيفة التمنّي لديه، يغدو بإمكانه أن يتعرّف إلى نفسه [٦٢٧] في الدور النتّاج لأمانيه؛ فلن تكون الموضوعات مسؤولة عن الرغبة فيها، بل التمنّي هو الذي يصبغ الموضوعات بما يحدوه حنينا وشوقا، كما لو أنّ الموضوعات ليست هي هي، بل تكون في الوقت ذاته، المغاير المتنائيَ الذي يُلهب الأماني.

٤. الطبّ والارتياب في الجسد

يمارسُ الطبيبُ هو أيضا، على الأقلّ ذلك الذي حصّل تكوينا في مضمار علم الطبّ الحديث، نشاطا من نمط سجاليّ-صراعيّ؛ وما مورس من منظورٍ وضعيّ، فنَّ طبابةٍ وشفاء، يبدو من منظور برغماتيٍّ، على أنّه صراع ضدّ الامراض. فالشفاء (استعادةً للعافية) والمكافحة هما [٦٢٨] وجهان لعين الشيء الواحد[1]. لكن، والحال أنّ الجسد العاري هو بالنسبة إلى المتبصِّص، الصورة المبحوث عنها، ينطلق الطبيب من الجسد العاري ليكشف عن مصادر الخطر داخلَه. أمّا المماثَلات بين تشخيص الطبّ الحديث وبين مكايد المخابرات السريّة فظاهرةٌ للعيان (حتّى في أدقّ الدقائق اللغويّة)؛ فالطبيب يمارس إن جاز القولُ، تجسّسا على الجسد. ذلك أنّ الجسد هو حمّالُ السرِّ الذي ما ينفكّ الطبيب يسبرُه إلى أن يعرف ما يكفي عن أحواله الداخليّة لكي يستطيع أن يتّخذ «التدابير» المواتية. وكما هي عليه الحال في الديبلوماسية السريّة وفي التجسّس، ثمّة في الطبّ كثير من الـ«سبر» والفحص والمعاينة. فتدخَل في الجسد كأنّها عملاء، أجهزة طبيّةٌ ومجسّات وآلات كاميرا وأنابيب وملاقط. وعند الفحص يصغي الطبيب إلى الجسد كما يتلصّص الجاسوس من وراء الجدران. فتسجَّل ردود الأفعال، وتُلتقَطُ الافرازات الراشحةُ (الأسرار)، وتُقاس أشكال الضغط،

---

(١) يمكن أن نتصوّر تصنيفا طبيّا يقوّم هاذين الوجهين على نحو متعارض: طبُّ إدماج لا يعالج المرض باعتباره عدوّا للمريض؛ وطبّ مكافحة لا يسلك إزاء المرض إلاّ كما يسلك إزاء خصم عنيد.

وتُحصى بيانات الاعضاء. ومن ثمّ تقدَّر من حيث «موضوعيّتُها»، هنا وهناك، الاثباتات الكميّة حقّ قدرها، سواء تعلّقت بأرقام الإنتاج أو بمعدّات التسليح أو بكثافة البول أو بنسب الكلوكوز عند مرضى السكّري. وغالبا أيضا ما لا توجد بالنسبة إلى الطبيب كما إلى العميل، وسيلةٌ أخرى غير البحث والتفتيش في الفضلات والبراز[1]، لأنّ القاعدة العامّة هي أنّه ينبغي أن تُجرى الفحوصُ بطريقة غير مباشرة حتّى لا يضطرب الاشتغال العاديّ للجسد أو النظام العضويّ المتجسّس عليه. وحدها الطرائق الملطَّفةُ والتي غالبا ما تكون غيرَ مستحسَنة، [٦٢٩] تفضي إلى تحصيل معلومات عن مناطق دفينةٍ يعسُر النفاذ إليها. والحقُّ أنّ التجسّس المحدَث على باطن الجسد بات يخشى أقلّ فأقلّ، عمليّات الهجوم والصِدام المباشر والعنيف؛ وفي مواضع كثيرة تمّحي الحدود بين التشخيص والتدخّل: إذ تُقحم في الجسد موادّ أجنبيّة. في أشكال استشكاف الجسد بالأشعّة والتجسّس هذه، لا يُقتَصر على استعمال المداخل والمخارج الطبيعيّة، بل غالبا ما يُفتح الجسد شَقّا مباشرا فتكسَر الخزينة. [٦٣٠] ويجتهد الأطبّاء مثلهم مثل العملاء السريّين، في تشفير معلوماتهم لكي لا يعرف «الموضوع» ما نعرف عنه. ما يفصل المعرفة الطبيّة عن وعي المرضى إنّما هو حذلقةُ العالِم والتمويه المقصود «لأسباب علاجيّة». فالتشفير والتكتُّم يسِمان أسلوب الطبيب والمخابرات؛ كلاهما يمارسان أشكال استعلامٍ واستخبارٍ تتماثل من حيث الشكل.

إذا كانت بالنسبة إلى الطبّ التشخيصيّ، المقارناتُ واجبةً بين المنظور الطبّي ومنظور المخابرات الجاسوسيّة، فإنّ تماثلاتٍ

(١) أو لم تلعب سلّة **مُهملات** دورا أساسيّا في بداية قضية دريفوس؟



ميكائيل فون زيشي (١٨٢٧-١٩٠٦).

سجاليّةً-صراعيّةً بين المنظوريْن تكون في محلّها، أوضحَ بالنسبة إلى طبّ الجراحة. ذلك أنّ الجراحة تشترك مع الجيش في مفهوم «العمليّة [الجراحيّة]»؛ وعكسيًّا، تلقي مفاهيمُ من مثل الأجسام الأجنبيّة والجرْح وبؤرة التعفّن والتسمّم والتحلّل إلخ، جسرا بين عوالم التمثّلات في الطبّ وعوالمها التي عند البوليس. إذ أنّ مكافحة الجريمة تستعمل منذ وقت طويل، لغةَ الطبّ. فالشرّ الذي يشترك

الطبّ والبوليس والجيش في محاربته، لا يظّهر فقط في شتّى مظاهر المرض والجريمة ومعارضة الحرب، بل يمكن أن تنتقل هذه المظاهر بسهولة من شكل إلى آخر. ومن ثمّ، تتقارب في جزءٍ من حيث الغرض، معارفُ «نظريّة» سجاليّة-، علوم عسكريّة، مخابرات سريّة، بوليس، علوم طبّية[1]، ولكنّه في جزءٍ أكبر، تقاربٌ من حيث المنهج. فهذه كلُّها تتوخّى منطقَ الارتياب الذي يثير تكوين استراتيجيّاتِ معرفةٍ نظريّة وعمليّة عن العدوّ. [٦٣١] ذلك أنّ الطبّ الحديث هو أيضا أكثر من أسباقه، إمبيريّا سوداء. ويستند إلى قَبْليٍّ أنّه لا يمكن أن توجد علاقةٌ أخرى بين الذات ومرضها إلاّ ما كان علاقةَ عداوة؛ أن «تُعِين» الذاتَ يعني بالتالي، أن تساعده على أن يتغلّب على الخصمِ المعتدي، على المرض. من هذا المنظور العدوانيّ، يبدو المرض بالضرورة على أنه اجتياح؛ ومن البيّن بنفسه أنّه لا توجد علاقة أخرى بالمرض غير العلاقة السجاليّة-الصراعيّة والدفاعيّة والعدوانيّة-، لا علاقة إدماج أو تضمّن. أمّا تصوّرُ أنّ المرض مثله مثْل أيّ عداوة، يمكن أيضا أن يكون تعبيرا ذاتيّا أصليّا وبمعنى مّا «صادقا»، لـ«ذات»، فهو ما استبعده النهج الذي توخّاه الطبُّ الحديث منذ بدايته. إذ في الممارسة، تُستكرَه وتُنبذُ فكرةُ أنّ المرض يمكن أن يكون في وقتٍ بعينه، علاقة ضرورية وصادقة للفرد مع ذاته وتعبيرا عن وجوده. لا بدّ أن يُتفكَّر المرضُ باعتباره غيرا وأجنبيًّا، وهذا الذي عُزل وأُفردَ بكيفيّة سجاليّة-صراعيّة إنّما يعالجه

---

(١) يُثبت أتّالي متّبعا في ذلك تحليلات فوكو، أنّ جزءا كبيرا من التاريخ الاجتماعيّ الحديث للطبّ، وبخاصّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم يكن يهيمن عليه الأطبّاء بل البوليس؛ وأنّ جزءا كبيرا من الآلام لم يعالَج، بل حُجز وحُجر عليه؛ أنظر: **النظام المتوحّش**، باريس، ١٩٧٩.

الطبّ على نحو الفصْل والموْضعة الذي لا يختلف كثيرا عمّا يتوخّى أعضاءُ الأمن الداخليّ في تعاملهم مع المشبوهين، وعن منظَّمات المنع الأخلاقيّة في صدّها للدوافع الجنسيّة.

في الأساس، يتفكّر طبُّ المجتمع الذُهانيِّ ضمنيًّا، الجسد باعتباره خطرَ تخريبٍ وتزييغ. إذ خطر الموت فيه يدقّ مثل دقّات قنبلة موقوتة؛ فالجسد مرتابٌ فيه كما يُرتاب في الذي يُتهمّ قاتلا في المستقبل، للشخص الذي يُؤويه. جسدي هو من يغتالني. في عصر ابتكار أوّل طرائق التطهير من الجرائيم، أُسلبت على نحوٍ شيطانيٍّ، الباكتيريا والفيروسات، رمزا لكلّ ما ينتُج عنه الضرّ والشرّ،- حدَّ أنّ الساسة أخذوا يشبّهون خصومهم بالباكتيريا (الخطابة الفاشيّة، [٦٣٢] كما الخطابة الشيوعيّةُ تضربان بذلك الامثال: حشود الباكتيريا اليهوديّة، أعراق أجنبيّة متخلّفة فوضويّة هدّامة). أمّا اليوم وفي العهد الثاني من طرائق التطهير من الجراثيم، فليس «الجسم الأجنبيّ» (المثير) ما نتصوّر أنّه ما يُفترض فيه عدوّا، بل أيضا جسدنا الخاصّ. وبما أنّه يمكن أن يمرض، فإنّه الطفل الحمّالُ للمشاكل التي تزعزع الأمن الداخليّ. ويخلق هذا الارتيابُ جسدَ «الطبابة»، أي الجسد بما هو ساحة معركة الطبّ الوقائيّ وطبّ الجراحة. فطبْقا لبعض الإحصاءات، الجزء الأعظم من كافّة التدخّلات الجراحيّة يتكوّن من إجراء عمليّات وقائيّة للأمن والسلامة، وهي تدابير ناشئة عن الريبة والحذَر تُغلَّف من حيثُ عدمُ لزومها، تنفيسا وارتياحًا من عدم تأكُّد المخاوف. ويمكن أن نسميّ هذا الاجْراء بالتشاؤميّة المنهجيّة. إذ أنّ السرّ في تطبيقه يقوم على أن نرسم بيدٍ، الشيطان على الحائط، ونتدخّل باليد الأخرى لمحْوه. وكسائر المنظومات الأمنيّة للسلامة، تتعزّز هذه العُدد والتدابير بتوسّع هيئة الخوف وانتشارها. وإذا جاز

القولُ إنّ المجتمعات تُظهر إحساسها الحيويَّ في ضروب الطبابة التي لها، فإنّ مجتمعنا يكشف عن التالي: الحياة خطيرة جدًا لتُحيا، ولكنّها أيضا عزيزة ونفيسة لتترَك وتُهمَل. بين النفاسَة والخطر، يبحث المرء عن الوسط الآمِن. كلّما تعزّزت الحياةُ، تفاقم عكسيًّا، افتراضُها وصدُّها وإهمالُها؛ فتصير إلى مجرّد ما هو بالقوّة لا ينزع إلى الفعل والتحقّق، لأنّ كلّ فعل لا يمكن أن يؤتى بلا مجازفة. ومن ثمّ، يرفع الطبّ الوقائيّ والجراحيّ والترميميّ والتسكينيّ، مرآةً أمام مجتمعنا تتراءى عليها في شكلٍ محدَث ولكنّه فعّال منذ العصور الغابرة، ضروبُ القلق الوجوديّ لحضارةٍ [٦٣٣] يجب أن يخشى فيها كلّ امرئ سرّا أو علانيّةً، الموتَ العنيف.

لقد تنظّمت هذه المخاوف من جديد مع اضمحلال الميتافيزيقا المسيحيّة-الأوروبيّة[١]. فاستولت على الوجود ايديولوجيّاتُ الامن والصحّةِ، وكان رئيس المكتب الفيدراليّ للشرطة القضائيّة، الدكتور هيرولْدْ، قد عبّر بكيفيّة مشهودةٍ، عن التداخل الخفيّ بين الفكر البوليسيّ وفكرة الصحّة، فأسند مهامّ السهر على الالتزام «**بقواعد الصحّة المجتمعّية**» إلى شرطة المستقبل[٢]. ولا تعني فكرةُ «قواعد الصحّة» غير الوقاية والحماية. ومن ثمّ، نكتشف دائما وراء إرادة

---

(١) وفي النقاش الدائر حول العدميّة الذي يستخدم عمدا، معجميّة متناقضة، نتحدّث بالأحرى، عن «انهيار» الميتافيزيقيا و«سقوطها»؛ وأعتقد أنّ هذه الصور لا تبلغ المقصود، أو على الأقلّ لم تعُد تبلغه. ذلك أنّ الميتافيزيقيّات لا «تسقط»، ولكنّها تذبل، وتتسرّب، وتركُد، وتصير مُقرفة ودارجةً وعديمةَ الأهميّة وغيرَ مستَلاحة.

(٢) في هذا المضمار، نجد تأمّلات أوليّة لافتةً عند فلهلم شتيبر، رئيس شرطة النظام الفلهلميّ. منذ تلك الحقبة، كان يمارس عن وعي، التطهير الحضَريَّ عن طريق البوليس، ومثاله من بين غيره، دور الدعارة، نقاط إيواء المجرمين. . .

المعرفة التي للتنوير، وفي أشكالٍ مموَّهةٍ وغير مقيَّدة، ضروبَ رهابِ التواصل والرغبةِ في الإبادة الموغلةَ في القِدم. وهذه إنّما تقدّم لأفانين السجال، طاقةَ مراكمة المعرفة والتطبيقات في الغرض المنشود. ومن ثمّ يستوي بالنظر إلى الغرض، التنبّؤ العلميّ والوقاية السجاليّة. ذلك أنّ الحيْلولةَ والاجتناب والإزالة والمنازَلة هي القبْليّاتُ البرغماتيُّة لعلوم الوقاية السجاليّة. وفيها تنظَّم التنويرُ كليًّا على منوال معرفةٍ صراعيّة.

أمّا صوْغُ هذا كلّه فيعني في الوقت ذاته، توصيفَ مهمّةِ فلسفةٍ دامِجة، أي الرجوعَ إلى ما وراء المبتدَأ السجاليّ لسائر هذه الفنون و«العلوم»، واكتشافَ منطق الاستعْداء. بهذا الرجوعِ تطفو المخاوفُ [٦٣٤] ومجهوداتُ الإرادة القائمةُ من قبْل الاستعداء والوقاية: تلك هي الدوافع العمياء للمحافظة على الذات.

٥. العدم وميتافيزيقا المحافظة العاريةِ على الذات

تتولّد سائرُ أشكال الاستعْداء الابتدائيّة من انفصال الموت عن الحياة. وبما أنّه ليس بمقدور أيّ تفكير محدَث، ما بعد ميتافيزيقيٍّ ومعلمَنٍ، أن يفهم موتًا مّا بصفته ميتةً **خاصّةً**، فإنّه ينتج عن ذلك موقفان يعمّان أرجاء الدنيا قاطبة: لا ينتمي الموت إلى الحياة، بل هو يناقضها مناقضة تتنافى والائْتلافَ، لا بل من دون أيّ اتّصالٍ بها، من حيث هو فناءٌ مطلق؛ وبما أنّه ليس ثمّة موت أستطيع أن أقول عنه إنّه موت«ي»، يتمسّك الفكر بالموت الوحيد الذي يمكن أن يُتفكَّر موتا (موضوعيّا)، أعني موتَ الغيْر. وعليه، «أن تحيا وتتركه يموت» كما يقول عنوان قصّةٍ لجيمس بوندْ. وإنّه طبْقا لهذه القاعدة

الأساسيّة التي تستمتع كلبيّةُ العملاء السريّين بالتعبير عنها صراحة، يشتغل قَبْليُّ المحافظةِ على الذات. وما دامت الذاتُ الحديثةُ لا تستطيع أن تُعمل الفكرَ في «موتها الخاصّ»، لعللٍ سيكولوجيّة وإيديولوجيّة وميتافيزيقيّة (فلا تبدو فلسفة هيدغير بالنظر إلى ذلك، إلاّ على أنّها تعديلٌ قاصرٌ)، فإنّ الأمر ينتهي بها إلى الخضوع لقانونِ اجتنابِ الموت حرْفيّا بالوسائل **جميعا**. بهذا الاعتبار، جميعُ الوسائل هي وسائل لدفْع الموت. وينتج عن ذلك منطقيًّا، نزعة أداتيّةٌ شاملةٌ[1] تضمّ كلَّ [٦٣٥] ما ليس هو الأنا الذي يريد أن يبقى على قيد الحياة. وتقدّم هذه الأداتيّةُ الأساس التقنيّ-المنطقيَّ لكلبيّة الهيمنة الحديثة «للعقل الأداتيّ» (هوركهايْمر). إذا كانت الذاتُ قبْليًّا، ما ليس بمقدوره أن يموت، فإنّها تحوّل العالَم بكيفيّة صارمة إلى ساحةٍ لصراعاتها من أجل البقاء. ما يمنعني هو عدوّي؛ ومن هو عدوٌّ لي لا بدّ أن يُمنع من أن يعيقني ويمنعني. أمّا النتيجة المنطقيّة القصوى لذلك فهي أنّ إرادة المنع هذه تتضمّن الاستعداد لإعدامِ «الغيْر». إذ في إمّيّةِ «إمّا نحن أو هُم»، يقع الاختيار آليًّا، على موت الغير، لأنّه في حال الصراع، يكون هو الشرط المنطقيّ الضروريّ والكافيَ لبقائي.

يُخضع عدمُ-القدرةِ-على-الموت العالَمَ في مجالاته المرئيّة واللامرئيّة، إلى تحويل جذريّ. وإذا كان العالَم من جانبٍ، يصير مسرحا لصراعات البشر من أجل بقائهم، فإنّه من جانب آخرَ، يغدو في الوقت ذاته، تلك الخلفيّة الماديّة التي لم يعد من الممكن إلاّ بواسطتها افتراضُ الانفتاح على ما يُدعى العدَمَ. وما كان في ما

---

(١) أنظر في هذا الصدد، ضمن «مكتب الكلبيّ» الفصل الذي يتعلّق بالمفتّش الأعظم عند دوستويفسكي والهُمْ عند هيدغير.

مضى، يكوّن معرفةَ الراهب والشامان والمتصوّف، معرفةً ورؤية للعالم الاخرويّ ودائرةِ الأرواح والملائكة والشياطين والقوى الخفيّة والآلهة، قد صار الآن، محالا حتّى وإن لم يكن ذلك إلاّ لعلّةِ أنّه لم يعُد بمقدورنا أن نتّخذ موقفا سيتطابق مع مثل ذلك الأخرويِّ المليء بالمخلوقات[1]. ذلك أنّه وحده الأنا الذي يقدر على «أن يموت» ويتعدّى ذاتَه ويخبرَ نفسَه كائنا داخل كوسموسٍ موسَّع ميتافيزيقيّا، هو الذي سيستطيع أن يتواصل مع «فضاءات» وأحداثِ ما بعد الموت، وما بعد البدن الخُبريّ والفهمِ اليوميّ. [٦٣٦] لكنّ الأنا الحديثَ القائم على المحافظة على الذات والذي ينتُج عن الارتيابِ والنقد والمعقوليّة والضبط (من خلال التعميم)، إنّما يتحدّد من البداية، ضديداً لتلك «التجارة» الفرديّة الميتافيزيقيّة، وللأشباح الطائرة، وللأسفار الليليّةِ، ولأشكال مجاوزة الحدود. فلا ريب أنّ هذا الأنا الذي بلا ميتافيزيقا يبدو من منظور معرفيٍّ، متواضعا من حيث يبرهن (على طريقةِ كنْط)، على كيفيّة وعلّةِ أنّنا لا نستطيع أن نعرف أيَّ شيء عن مثل تلك الأغراض، ولكنّه من ثمّ تحديدا، يدخل في توسّع ذاتيٍّ متفجّر، لأنّه انطلاقا من هذا الإنكار، يواجه وحده العالَم مواجهة مطلقة. بهذا دون سواه يكتسب أنا المعرفةِ والمحافظة على الذات الحديثتيْن مدى عالميّا. فالأنا والعالَم على نفس الاتّساع؛ وحيث يُثْبَتُ عالَمٌ يجب تعيين الانا الذي يتّخذ العالَم موضوعا له.

لا يصدُق تشخيصُ نيتشه لـ«إرادة القوّة» إلاّ على الذات التي بلا ميتافيزيقا، وليس قبْل ذلك. إذ أنّه من قوام ذاتِ المعرفة الحديثة على نحوٍ بيّنٍ، أن تكون عملاقة، لا على معنى التلبيس والمبالغة في تقدير

---

(١) وليس لنا من اختيار إلا خيار واحد من بين نمطين للأخرويّ: نمط فارغ (العدميّة) ونمط مليء (النزعة الروحيّة).

الفرد لنفسه، بل على معنى المشروع الجمْعيّ لممارسةٍ (تقنيّةٍ) فعليّةٍ أنطولوجيًّا. وما أنتجته العلوم والتقنياتُ الحديثة هو تحقّق صُلبٌ لأفكار لم تكن في السابق ممكنة إلاّ بما هي أفكار سحريّة أو ميتافيزيقيّة أو غيبيّة: الملاحة الفضائية، الغوص في أعمالق البحار، التجارة العالميّة، وسائل التواصل، الروبوتات، الذكاء الاصطناعيّ، سحر التشبيب، علم الوراثة، العقاقيريّةُ السيكولوجيّة، الطاقة النوويّة، رصد الأشعّة الكونيّة، إلخ. وهذا كلُّه هو مركَّزاتٌ للميتافيزيقيا القديمة لا تصير مع ذلك، فعليّةً إلاّ بعد تراجع الميتافيزيقا وحذفِ أثرها السيكولوجيّ الرئيسِ، أعني الوعيَ بموت«ي» الذي يربطني لا محالة [٦٣٧] بالخفيِّ وبالأخرويّ. أمّا في الفكر الحديث، فليس الموت بابا مشروعا على مكان آخر، بل هو مجرّد قطيعة، نقطة تقاطع بين الكينونة والعدم، لا بين هذه الحياة الدنيا والحياة الأخرى. منذ تفكُّكِ فكرة الموت، تعيّن أن يصير كلّ ما ليس بالأنا، بالقوّةِ واقعا فعليًّا معاديا على فنون السجالِ الصراعيّة أن تهاجمه وتضبطه. إذ مذْ لم يعد بمقدور الانسان بأيّ وجه من الأوجه، أن يتفكّر نفسه شريكا في الأخرويّ، اظلمَّت نظرتُه إلى العالَم المعطى. فتعيّن عليه واجمًا، أن يستقيَ من نفسه كلَّ معنى **يعطيه**-، ومن ثمّ، الصدمة العدميّةُ حين يُدرك المرءُ أنْ ليس **ثمّةَ** معنى، بل أنّنا **نختلقه** لـ«نستهلكه» بعد ذلك بأنفسنا. عندما تصل الأمور إلى هذا الحدّ، لا يتبقّى من ملجأ وسطَ غياب المعنى، إلاّ المحافظة العمياء على الذات.

غير أنّنا بذلك لم نفعل شيئا. إذ بقدر ما كانت الصورُ التقليديّة للتعالي تمّحي، كانت تنبعثُ وسط مسار التنوير، مئاتٌ من **ضروب التعالي البديلة** التي لا تعني البتّةَ كما كان يقول غوندُلْف عن

أصحاب النزعة الروحيّة، مجرّدَ «الصيد في ماء الأخرويِّ العكر».
ويمكن أن يؤسّس مفهوم التعالي البديل فنومينولوجيا في الحداثة، وينزّل كثيرا من الظواهر ضمن ترابطات مُذهلة: **اللاوعي** باعتباره أخْرويًّا فرديّا وجمْعيّا محايثا؛ و**التاريخ** باعتباره دائرةَ الأصول المظلمة أو المستقبل المشرقِ أو الثروةِ المفقودة أو الوفرةِ الموعودة، وباعتباره ما يهبُنا هويّةً ثمّ في الآن عينه، يسلبنا إيّاها؛ و**الملاحة الفضائية** بوصفها ميْعا نفسيّا طفوليّا، تكنولوجيّا، وعسكريّا؛ و**الإيروسيّةُ** باعتبارها متاهةً تبحث فيها الأناءاتُ عن الأنتَ عسى أن «تسكن إليها وتحتمي بها»؛ [٦٣٨] و**المخدّرات** باعتبارها قطائع للمتّصل المبتذَل، وأسفارا في العوالم الداخليّة-الخارجيّة؛ و**الفنون** بوصفها صنائع ترتقي فيها الذواتُ خلقا وإبداعا، إلى مصافّ «ما لم تكن بعدُ»، من تشكّلاتٍ وخيالات وتعابير؛ و**الرياضة** في مستواها الأرقى باعتبارها عملا على مجاوزة الحدود اليوميّة للحركة والأداء البدنيّ؛ و**السياحة** بوصفها توسيعا لعالَم التجربُة، إلخ.

لكن إلى جانب مثل هذه التحوّلات للتعالي،- ويمكن أن نقول بتحوّلٍ إلى إنسانيّة موسَّعة، نشهد أيضاً في الحداثة، انتقاماً شكليًّا لـ«قوى الخفيّة». إذ بما أنّه تحديدا لم يُترك في عالم التنوير، أيُّ مكان للأخرويِّ (أي ليس ثمّة أيّ لغز، بل ثمّة مجرّد «مشكلات»، وليس ثمّة أيّ أسرار، بل مجرّد «أسئلة صيغت صياغة خاطئة»)، كان الوعي الذي تُرك من ثمّ، على تحيُّره وتقلُّبه، يبحث لنفسه عن ألف طريق إلى الخفيّ المظلم. وعليه، مذهب القوى الخفيّة في مظهره الجادّ، هو إنتاج أنموذجيٌّ للتنوير، وممثّلوه هم محاكون ساخرون للعلماء، يعملون في معارضتهم للعالم الشكّيّ، على الدفاع عن الأخرويّ الذي هو بالنّسبة إليهم واقعةٌ ثابتة لا ريب فيها، آخذين في

ذلك، بوسائل الشكّيةِ العلميّة التي تقف عند بالوقائع دون سواها. وبالطبع، هذا لا يستقيم. لكنّ العمل عليه بعامّةٍ يبرهن على الأقلّ، على وجودِ مطمَح ربّما يكون وجيها جدّا. ذلك أنّ مذهب القوى الخفيّة هو دفاع مشروع غالبا ما يكون ضيّق الأفق خلوا من الفكَه، مناصرةً للحسّ الميتافيزيقيّ ضدّ مزاعم أنطولوجيا ماديّةٍ ساريةٍ في الكواليس، وضدّ كبت «موتنا» الخاصّ بنا لصالح «أنا» ضُخّم زورا ويتواضع تواضعا كاذبا: ميتافيزيقا سوداء؛ دورةٌ حدوديّةٌ بين كوكب الذُهان وكوكب الروح؛ إمبريّا سوداءُ في ما وراء وأبعدَ من الإمبريّا والخُبْر. [٦٣٩] وبإمكان المرء أن يتنبّأ بأنّ هذه الميولات الميثولوجيّة المحدَثة، ستتنامى. فهي التي تتحدّى اليومَ، ما تسمّيه التقاليدُ تنويرا. إذ يتعيّن تنويرُ التنوير بخصوص ما يُعدّ له تنويرا. ولذلك ترى «مسارات التعليم» الظافرةَ للتنوير تلازمها ملازمةَ الظلّ، مساراتُ نسيان كارثيّة[1]. وبما أنّ توجُّه التنوير المضادَّ لا محالةَ للميتافيزيقا، قد أفضى إلى القضاء على السجال الدائر حول الموت في صيغة ضمير المتكلّم، فإنّه سيكون من زمام التنوير اليوم، أن يعود إلى مدرسة الخصم حتّى يتعلّم مدار الرهان عندما يجد الأحياءُ الأعيانُ أنفسَهم في ارتباطٍ وثيقٍ بـ«قوى» تفعل ما تشاء في حلٍّ من الأنا الذي هو في الآن نفسه، ضيّق الأفق ومفخَّمٌ بغرور السيطرة على العالم.

---

(١) وحين نعتقد مرارا وتكرارا، أنّنا قد نكون صرنا بالنظر إلى «تجارب جديدة»، متعقّلين رصينين بطريقة جديدة، نكتشف أنّ الحكمة الكونيقيّةَ كانت هناك قبلنا. يقول ديوجين اللائرسي (VI، ٧) عن أنتستين الكونيقيِّ الأوّل: «كان يجيب عمّن يسأله أيّ علم من العلوم سيكون تحصيله أنفعَ: إنّه العلم الذي يدفع عن المرء نسيانَ ما تعلّم.»

٦. التجسّس على الطبيعة، منطق المدفعيّة، صناعة المعادن السياسيّةُ

لنا في أوروبا، أسبقيّةٌ في ما يخصّ المعادن، إذ أنّ فنون التعدين قد ارتقت عندنا إلى أعلى مستوى، فكنّا السبّاقين إلى تحويل الحديد إلى معدن صُلب، والنحاس إلى صُفْر؛ وابتكرنا فنّ تبييض القصدير، واكتشفنا كثيرا من العلوم الأخرى النافعة، حتى أنّ صنّاعنا أصبحوا مشهورين في العالم بأسره، بالكيمياء النبيلة وبالمعرفة المنجميّة.

غوتفريد فلهلْم لايبنيتسْ، **حثًّا للشعب الألمانيّ على استعمال أفضل لذهنهم ولغتهم...**

[٦٤٠] حالما نكتشف معاداة العارِف الصريحة أو المستترة للموضوعات في عديد من العلوم أو بالأحرى في عديد من فنون المعرفة، ندرك بكيفيّة مغايرة، مفهوميْ النظرية التقليديّة للمعرفة، أعني **الذات والموضوع**. يعني مفهوم «الذات/الحامل» ما يوضع في الأسفل وما يكون خاضعا، ومن ثمّ يدلّ في لغات أخرى، على الرعايا الذين يخضعون لسلطة سياديّة؛ ويدلّ في الخطابة على الموضوع أو الغرض؛ وفي اللغة البوليسّة، على المشتبه فيه. وإذا تنزّلت هذه «الذات» مركزا للنظريّة الحديثة للمعرفة، فليس هذا مجرّد انزلاق اصطلاحيّ. إذ وراء ذلك ثورةٌ حقيقيّة. فالذاتيّة تنزع إلى السيادة، ولذلك يريد الخاضع أن يُخضع ما سيكون بمقدوره أن يُخضع. هنا نعاينُ انقلابا كاملا، بما في ذلك ما يتعلّق بالشبهة: يصير المشتبَه فيه (الذات) هو الذي يشتبه [في غيره]. من أخْضِع

يُخضع محيطه، ويجعل منه لذاته مجموعَ معطيات،- معطيات لمن؟ للذات التي تحكم وتقضي. فتكون المعطياتُ طوعَ بنانها من دون أن تُضطّر إلى الانسياق لها. ومن ثمّ ينبعث سيّدُ المعطى من الخاضع الممتثِل.

هذا الانقلاب (الذي هو ولا ريبَ قديم نسبيًّا في شكله الخفيّ، وفي شكله البيِّن، ظاهرةٌ حديثة) يكوّن قبْليَّ السجال الترنْسندنتاليّ. ذلك أنّ حرب الذوات التي تجعل من الغيْر، سواء كان خصما أو شيئا، موضوعا هي التي تُنتج رأسًا، الخلفيّةَ المكينةَ للموضوعيّة السجاليّة التي لفنون التنوير «العلميّ». فالشيء الذي **يواجهني**، يغدو موضوعا. وكلّ موضوع إذا أخِذ «في ذاته»، إنّما هو بالقوّة متمردٌّ، مضادٌّ للأنا أو وسيلة تُستخدم في المعركة ضدّي؛ مثلما أنّي [أنا] لم أصر إلى ذات بالمعنى الفلسفيّ، إلاّ بصفتي متمرّدا على ما يُخضعني (ما يجعل الذات «ذاتا خانعةً»). [٦٤١] وفي إرادة المعرفة، تتجلّى دوما مصالحُ لا تُستنفَدُ في المعرفة بما هي كذلك، بل تخدُم تسلُّحَ الذوات ضدّ الموضوعات. بهذا المعنى تستفيدُ الـ«معرفة الموضوعيّةُ» طابَعَ **السلاح** (يبدو لي مفهوم 'السلاح' أشرف مرتبةً من مفهوم 'الأداة'؛ ولذلك، مجرّدُ نقد للعقل الأداتيّ لا يدرك بالقدر الكافي ميدانَ الجدال السجاليّ).

هل يُفترض أنّ هذا كلَّه يصدُق أيضا على العلوم النموذجيّة للعقلانيّة الحديثة، أي على العلوم الطبيعيّة؟ وهل يمكن الدفاع عندئذ، عن الإثبات القائل بأنّ هذه العلوم تعاين الطبيعة التي هي موضوعها، بكيفيّة تكون إبتدائيًّا، عدائيّةً أو بحيادٍ مطبوع بالعدوانيّة؟ ذلك أنّه في العلوم الطبيعيّة، وبخاصّة في المبحث الأساسيّ البيولوجيّ والفيزيائيّ، يشبه أن يسود من قبل ومن بعد، فهم ذاتيّ

«مسالم» نسبيّا. إلاّ أنّه يجب ألاّ نثق في المظاهر. فلا ريب أنّ للعلوم جميعا جناحا تأمّليا، ولكنّها لا تطير بفضل هذا الجناح. إذ أنّ ما يبعثها إلى الحياة إنّما هو ضرورات الممارسة ومقتضياتُها، - أعني المنافسة الاقتصاديّة، السياسة، الحرب. ومن الانجازات الفلسفيّة للإيكولوجيا هو أنّها برهنت على تورّط العلوم الحديثة للطبيعة أيّا كانت الفكرة التي تكوّنها عن نفسها، ومن حيث هي علوم أساسيّة للتقنية الصناعيّة، في مسارٍ لا يمكن أن نصفه إذا أخذنا بعين الاعتبار الوقائع، إلاّ باعتباره حربَ استغلال وتدميرٍ شنّتها الحضاراتُ المتقدّمة ضدّ المحيط الحيويّ. وفضلا عن ذلك، الفيلسوف اليهوديّ الألمانيّ ثيودور لسِّنْغ هو الذي كان قد مارس في عهد جمهوريّة فايمارْ، تأثيرا مّا إن جاز أن نتحدّث عن التأثير، من حيث وضع أسسَ نقدٍ إيكولوجيٍّ-فلسفيّ [٦٤٢] لصناعة النهب والسلب عند الغرب(١). ويمكن أن نقتفي آثار هذا النهّاب إلى حدود أعالي نظريّة المعرفة-، نظرة الغاصب المدمِّر إذ تجوب متسكّعةً، الطبيعةَ العضويّة واللاعضويّة. واليومَ، ما ينفكّ يظهر للعيان عبثُ سائر المحاولات التي تعمل من جديد على التحييد التأمّليِّ لنتائج المباحث الطبيعيّة، كما لو أنّ هذه النتائجَ قد حصلت لدعم «**صورة** علميّة عن العالم». ومن ثمّ اتّضحت أشكال التورّط السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة لعلوم الطبيعة التي كانت وما تزال تسهر عليها

---

(١) ثيودور لسّنغ، **أفول الأرض في الفكر** (أوروبا وآسيا)، هانوفر، ١٩٢٤. وهو جمع لكتابين سابقين للمؤلّف: **أوروبا وآسيا**، ١٩١٤ و**الثقافة الملعونة**، ١٩٢١. وبخاصّة فصله ١١: **الكُلُّ الفاني**. أنّ هذا الكتاب الهامّ قد أسيء فهمه بكيفيّة فظّة، باعتباره «لاعقلانيّا»، فهذا جزء لا يتجزأ من تاريخ تأثير لسّنغْ.

دوريّاتُ استكشافٍ واستطلاعٍ أرسلتها حضارتنا المهووسة بالغزو، إلى عوالم الحقائق الطبيعيَّة التي كانت في السابق مغلقة. ما استكشفته وابتكرتْه دوريّاتُ العسَس تلك والروّادُ الأوائل لعلم الطبيعة، إنّما يكوّن في مجمله، شيئا مّا يهدّد كليًّا، قيْمومةَ موضوعِ هذا المبحث الذي هو الطبيعة.

هل أتحدّث على نحوِ مجرّدِ المجاز؟ كلاّ. وأودّ أنِ أضرب مثالا على الطابع السجاليّ للإمبيريّا العلمية، من خلال موضوع «الأرض» الذي تحيل إليه كما هو معلومٌ، سائر علوم الطبيعة بما في ذلك علم الفلك، ويبقى جوهرَ «مصالحنا بالنسبة إلى الطبيعة». من السهل نسبيًّا أن نبيّن أنّ «علوم الأرض» تحركّها مصالحُ سجاليّة-عمليّة. ذلك أنّ معاينةَ سطوح الأرض واستقصاءَ باطنها يستجيبان، في كثير من الأحيان، إلى مصالح سياسيّة وعسكريّة؛ [٦٤٣] ومن ثمّ تُدرج الجغرافيا بالأحرى، ضمن ميدان الاستراتيجيا وفنِّ الهيمنة، كما تنزَّل الجيولوجيا ضمن ميدان تكنولوجيا التسلّح.

ولا شكّ أنّ التراكم الأوّل للمعرفة الجغرافيّة كان قدح في أدمغة الملوك والغزاة وقادة العسكر، وإن لم يكونوا بالضرورة من أولئك الذين يعملون على «البحوث» الخُبريّة. لكنّ لهم بصفتهم ذوي سلطان سياسيّ، مصلحةً مبدئيّة في حيازة «المعرفة الجغرافيّة» التي عند الآخرين، سواء كانوا صيّادين أو ملاّحين أو تجّارا أو فلاسفة. فالوحدة القائمة بين التاجر والمستطلِع والجاسوس معروفةٌ منذ القِدم. ونعثر في البداية المبكّرة للتقليد الجغرافيّ الأوروبيّ، على حكاية تستحقّ الذكر والاعتبار. إذ يحكى أنّ فيلسوف الطبيعة أنكسيميندر أصيلِ مليطة، كان قد ابتكر «منحوتة فلسفيّة» (على حدّ عبارة غ. نبِلْ)، حوالي عام ٥٠٠ قبل الميلاد، (أي قبيْل بداية

الانتفاضة الإيونيّة، ودخول اليونان في سنوات الحروب الحاسمة مع الفرس): «. . . لوحة معدنيّة نُقشت عليها كامل الكرّة الأرضيّة ببحارها وأنهارها» (كما قال هيرودوت). وحمل طاغية مليطة هذا الانموذج الأرضيّ إلى أهالي إسبرْطة بمناسبة الزيارة التي قام بها إليهم ليطلب المساعدة العسكريّة من المدينة البيلوبونيزيّة. «كانت تلك الخريطة الجغرافيّة في ذلك العصر هي التي جعلت أهل إسبرطة يفهمون عظمة الإمبراطورية الفارسيّة ووسائلها الضخمة؛ فتعلّموا أن يروا أنفسهم من الخارج، وأدركوا حجمهم الصغير فانتهوا عن الحرب» (غرهارد نبِل، **مولد الفلسفة**، شتوتغارت، ١٩٦٧، ص. ٣٧ وما بعدها). كانت الشرارة عصرئذ، قد انتقلت دفعةً من الجغرافيا إلى الحساب الاستراتيجيّ؛ وإذا كان الفيلسوف في ذلك الوقت متقدّما في معرفته على الاستراتيجيّ، فإنّه سرعان ما ستنقلب هذه العلاقة؛ [٦٤٤] وستنتقل المعرفة الجغرافيّة إلى الملوك والقادة العسكريّين، وتكاد أن تندثر بعد ذلك، عند الفلاسفة. - ذلك أنّ خارطة المسارات والدروب الملَكيّة في العصر الوسيط، ودفاتر الطرق المرسومة عند الملوك تكشف لنا أنّ «الانا السياسيّ» لمنظومةٍ مّا، أي الحاكم، كان يتعيّن عليه في ذلك العهد، أن «يبحث» بالدلالة الحرفيّة للبحث، «عن رعاياه»؛ إذ في الأزمنة القبْمَركزيّة، لم يكن أعضاء الفضاء السياسيّ الواحد من حيث يعيشون شتاتا، ينظرون جميعا بوضوح إلى المركز المحدّد في السلطة العليا: («العاصمة»؛ المقرّ؛ قصر الحكم المطلق، من مثل الاسكوريال واللوفر وفرساي)؛ وكان تعيّن على الحاكم باعتباره عضو المنظومة الأكثر حركةً، أن يثبت نفوذه وسلطانه من خلال حضوره في كلّ مكان. فلم يصر النظام المركزيّ الثابت ممكنا ليجعل الفضاءَ العموميّ و«إقليم»

الدولة شفّافيْن في أعين الإداريّين وتدابيرهم، إلاّ بعد البناء اللاحق للمنظومات التمثيليّة بوزاراتها ومصالحها الإدارية وبوليسها[1]. ذلك أنّ المصلحة السياسيّة-العسكريّة تخلق مركزا يمكن أن تُجمع فيه «المعارف» الجغرافيّة والعرقيّة والديمغرافيّة لتكوّن كنزا معرفيّا. وتحت راية الإمبرياليّة (من خلال الاكتشافات والغزوات ونشر المسيحيّة والاستعمار والتجارة العالمية)، تغدو الجغرافيا الحديثة في نهاية المطاف، شاغلا عامّا لدى مثقّفي الحضارة الرأسماليّة. وهي في ذلك لا تعدو كونها تكثيفا للمنظوريّة الاستراتيجيّة القديمة. وفضلا عن ذلك، غالبا ما يكون اتّفاق الحرب دون سواه، هو الذي يثير مصلحة معرفيّة جديدة. ومثاله أنّه من جرّاء نقص في الاستعداد المعرفيّ الاوّليّ، تعيّن على القوّات العسكريّة الأمريكيّة عند برمجةِ إنزال جيوشها في شمال إفريقيا، أن تبحث بنفسها عند السكّان المدنيّين، عن [٦٤٥] صور فوتوغرافيّة شخصيّة أو أفلامِ العطل أو معارف شخصيّة حول طبيعة الشواطئ في المكان الذي سيقع فيه الانزال[2]. أمّا في عصر الأقمار الاصطناعيّة الاستراتيجيّة والاعلاميّة العسكريّة، فإنّ تلك المناهج العتيقة قد أمست باطلة.

وأمّا في ما يتعلّق باستكشاف باطن الأرض فذروتُه في صناعة **استخراج المعادن**. ذلك أنّ المعادن تستقرّ «في رحم الأرض»، وغالبا ما تكون صعوبة النفاذ إليها مضاعفة من جرّاء عمق المناجم وتعقيدات ما يحفّ بها من صخور. ومع اكتشاف هذه الموارد الدفينة

---

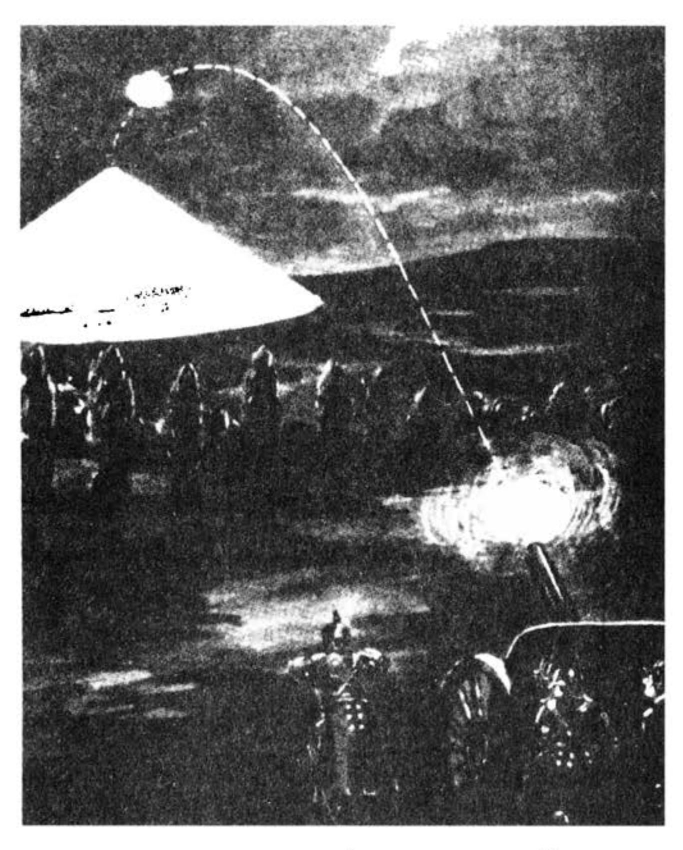
(١) ونعثر على إشارات إلى تاريخ العين السياسيّة في: إريك غرافرت-مي، **من أجل تاريخ لفنّ الشرطة والحبّ. محاولة في تاريخ مغاير**، توبنغن، ١٩٨٠.

(٢) وتنتمي هذه النادرة إلى ما قبل تاريخ مولد مصالح الاستخبارات في الولايات المتحدة الأمريكيّة.

وتقويمها وتوزيعها، ينفرضُ ضغطُ مصالح ضخمة ونافذة تستند إلى قيمة الاستعمال الهائلة قصد تعويض الصعوبات المرتبطة بعرْك المعادن. فصناعة المعادن هي التقنية المركزيّة للتاريخ العسكريِّ؛ إذ ابتدأت مع البرونز والحديد المرحلة الساخنة للتطوّر الثقافيّ وتاريخ فنّ السلاح والحرب. وختاما، مع بداية عصر المدفعيّة بلغ هذا الفنّ أوج تطوّره وتركيبه. ذلك أنّ جميع أنواع الأسلحة وسائر المنظومات العسكريّة الحديثة الحاسمة، من وحدات مصفّحة وقوى جويّة وقاذفات صواريخ وقواعد بحريّة، لا تعدو كونها فعليّا، أشكالَ إفراط هائلة للكيفيّة التي بها تستخدم المدفعيّةُ المعادنَ والمتفجّرات: منظومات مدفعيّة عائمة وطائرة ومتحرّكة[1]. ويمكن لنظرية سياسيّة في المعرفة بالمعادن أن تبرهن على الترابط الأصليّ بين هذا العلم الجغرافيّ الأساسيّ وبين السجال الصراعيّ. إذ أنّ العلم الطبيعيّ والمعرفة بالحرب مرتبطان من خلال سلسلةِ مصالح برغماتيّة. [٦٤٦] وقبل التمكّن من استعمال الأسلحة المعدنيّة ضدّ العدوّ، كان يجب أن يقود الانسان حملة ضدّ القشرة الأرضية: عمليّات معقّدة ومكلّفة وخطيرة. ويتعيّن أن تسخّن الأجزاء التي تنقل إلى فرن السبيكة تحت قوّة النار حتّى تذوب وتنفصل المواد، ثمّ تنقع في سبائك جديدة ثمّ يعاد تبريدها، وتُحمى مرّة أخرى، فتُطرق وتصاغ وتصقل. وحدها الإرادة الحربيّة تكون قادرة على أن تخضع المواد الطبيعيّة إلى هذه التحويلات العنيفة التي تتطلّبها تقنية التعدين. في التعدين يهجم الإنسان الذي يفكّر في الحروب، هجوما واسع المدى ضدّ البنيات

---

(١) سيكون في **الشأن المعدنيّ** (لغيورغْ أغريكولا القديم، ١٥٥٦) عنوانا يصلح لصوغ تاريخ المجتمع والعلوم في حضارات المعادن. الشأن العامّ (رِسْ بوبليكا)- الدولة؛ الشأن المعدنيّ (رِسْ ميتاليكا)- الحرب.



المدفعيّة المُنيرة. عن فليكس أوِرْباخ، **الفيزياء في الحروب**، ينّا، ١٩١٦.

المعطاة للمادّة؛ وما يفعله بالمعادن ليس إلاّ استباقا لما سيفعله بالأعداء بواسطة المعادن. وإذا كان «عصر الحديد» (كما ذكر الشاعر أوفيد) قد ابتدأ مع ظهور الحرب الذي نرمز إليه بالسيف والحربة، أي بالأسلحة المعدنيّة، فإنّ العصر السابق لظهور الأسلحة **الناريّة** هو مع ذلك، العصر الذهبيُّ للحرب. ولا سيّما أنّه مع المدفعية تحقّق الحضارةُ ضربا من الابتكار الثاني للنار، ليست هي بنار الشمس

البروميثيّة القديمة، بل هي النار البركانّية للجحيم الحديث. ومن ثمّ يتناظر بعامّةٍ، ابتكارُ المدفعيّة مع تطوّر السلطة المركزيّة السياسيّة وتطوير المنظوريّة الفضائيّة لبداية الأزمنة الحديثة. لأوّل مرّة، يخوّل هذا الابتكار للإنسان أن «يسيطر» على خصمه من بعيد؛ وهنا تكمن القرابة الوظيفيّة بين هذا الابتكار وبين الإدارة والرقابة الحديثتيْن. [٦٤٧] فالمقذوف بالمدفعيّة نظيرٌ لنظرة الحاكم كما لقرارات إدارة مركزيّة[١].

منذ الثورة الصناعيّة التي تولّدت عن مناجم الحديد البريطانية، استفاد تعدين المجتمع أيضا، بُعدا جديدا. وفي الوقت ذاته، قفز التجسّس على باطن الأرض قفزة عظيمة. مذّاك نشأت مناجم عملاقة نزلت إلى أعماق أحشاء الأرض المظلمة. وصار عمّالُ المناجم جيشَ الأشباح [٦٤٨] الذي للحضارة الصناعيّة-، فهُم المستغِلّون المستغَلّون؛ كما صار عمّال صناعة الحديد فيْلقَ النخبة للهجمة الرأسمالية ضدّ القشرة «البخيلة» للأرض. وفي نهاية المطاف، يحوّل الشكل الحديث للاقتصاد إلى رأس مالٍ، جميعَ الثروات الطبيعيّة الموجودة في باطن الأرض، وبانفاق الملايين على أنواع التنقيب والتحطيم واستخراج المعادن، أخذت حرب المعادن تكتسحُ القشرة الأرضيّة، لإحراق الثروات المستخرَجة وتحويلها إلى أدوات متعدّدة وإلى منظومات تسلّح. كلَّ يومٍ تُعدِم الحضاراتُ الصناعيّة ملايين الملايين من الكائنات الحيّة وملايين الاطنان من الموادّ. وفيها تتكمّل علاقةُ المهيمِنين النهّابين في الثقافات الغربيّة، بالأرض.

---

(١) ويمكن أن نتخيّل روابط مهمّة بين آلات القذف الباليسيتية وبين علوم الاقتصاد والديبلوماسيّة والخدمات البريدية والطباعة: وظائف التخاطب التي تشكّل «أنا» جديدا.

ينبغي في أيّام الناس هذه، أن نحذر من اعتبار التكنولوجيا النوويّة ظاهرةً استثنائيّة. إذ ليست هي في الحقيقة، شيئا آخر غير الاستمرار المنطقيّ للهجوم التعدينيّ وصناعة استخراج المعادن ضدّ البنيات الموجودة للمادّة، فلا تعدو كونَها الرُبوَّ الأخلصَ لنظريّة سجاليّة-صراعيّةٍ بعينها. ليس ثمّة ههنا أيّ انفصال. ذلك أنّ الإطار السجاليّ-الترنسندنتاليَّ لتقنيتنا يشتمل على سيف من البرونز كما يشتمل على قنبلة نترونيّة. وعلى أكثر تقدير فإنّ الانتقال من عصر المعدن إلى العصر النوويّ يعني مرحلة تكنولوجيّة جديدة داخل البنية السجاليّة ونظاما جديدا لعِظَم وسائل الصراع من أجل المحافظة الذاتيّة على البقاء. إذْ لكي تعضُد حربَها ضدّ الغير، اكتسحت الأناءاتُ الحديثةُ المتنافسةُ والبحّاثةُ الأشكالَ البنيويّة للمادّة ومصادرَ طاقتها التي ظلّت إلى الآن سريّةً بالتمام، لا بل إنّها تعدّت بالذهاب إلى ما وراء التفجير التعدينيّ للموادّ المنجميّة الخامّ، حتّى عتبةَ البنيات الطبيعيّة للموادّ لتبلغ النقطة التي ظلّت عندها القوى الكوسميّة المُلغزةِ إلى الآن، مطوَّقة. [٦٤٩] فحتّى على المستوى النوويّ أيضا، يستبق سوءُ معالجة المادّة التشنيعَ بالعدوّ،- ومن ثمّ يُسقط على المادّة الاشعاعيّة، العداوة القائمةَ بين المجتمعات المتنافسة (من خلال المرحلة الوسطى «المستقلّة نسبيّا» التي تمثّلها علوم الطبيعة).
وما سنفعله بالعدوّ في حال الصراع، هو دون سواه، ما يشكّل المعيار لمعرفة بأيّ أدوات تدميريّة نغزو الطبيعة. وما نرصده للعدوّ، أعني إبادته على أوسع نطاق عن طريق إحراقه وإصابته بالتلوّث الوبائيّ والذريّ، هو ما يجب في المقام الأوّل، أن نخضع له الأسلحةَ نفسها. فهذه في الأساس، هي **رسالتنا** إلى خصمنا، من حيث أنّها تنقل ما ننوي أن نفعل به. ولذلك، الأسلحة هي ممثّل

العدوّ ضمن ترسانتنا الخاّصة. إذ أنّ مَن يصنع سلاحا يُفهم خصمَه أنّه سيكون معه قاسيا بلا رحمة كما يكون في التعامل مع كتل الحديد والقذائف والرؤوس النوويّة. فالسلاح هو مسبّقا، الخصمُ الذي أسيئت معاملته؛ إنّه «الشيء المرصودُ لك». ومن يتسلّح يكون بعدُ، في حرب لا تنقطع. وبالفعل، الحرب تتنجّز باستمرار، تبعا لتعاقب الساخن والبارد؛ ولذلك، من العسف تسمية السلم بالمرحلة الباردة. إذ من منظور الدور السجاليّ، يدلّ السلم على زمن التسلّح، أعني تحويل العداوات إلى المعادن؛ وبالتالي، الحرب هي استعمال منتوجات التسلّح واستهلاكُها: تفعيل الأسلحة على الخصم.

على المستوى الأعلى للتكنولوجيا السجاليّة، يبلغ مسارُ التنوير النقطة التي يُعطَّل عندها تقليدٌ في الثنائيّة الميتافيزيقيّة يعود إلى آلاف السنين: في عصر السبيرنطيقا، التعارض بين الأشياء المعلومة والأشياء الممتدّة يغدو لاغيا بإطلاق. بل إنّه من حيث يمكن عرضُ الشيء (الجوهر) الذي يفكّر ويصنع باعتباره بالفعل، مكنَةً، يمّحي [٦٥٠] التعارضُ مع الشيء الذي يوجد في المكان (على جهة الامتداد). إذْ في الأثناء، توجد منظوماتُ أسلحة مدفعيّة حديثة تسمى في الاصطلاح الاستراتيجيّ، بـ«الذخيرة المزوَّدة بالذكاء» أو بـ«القذائف والصواريخ الموجّهة»: تؤدّي هذه القذائف في طيرانها، وظائف ذكاءٍ كلاسيكيّةً (من مثل الإدراك والحسْم)، وتتصرّف على «نحو ذاتيّ» إزاء الهدف العدوّ. أمّا وجود هذه المنظومات فيعني أنّ حضارتنا تؤدّي القسَم الميتافيزيقيّ التالي: لقد صرنا بالفعل وفي الجزء الأعظم، ذواتٍ تفهم نفسها بصفتها «أشياء تفكّر»، وهذه الاشياء المفكّرة هي التي تتواجه وتتصادم في الحرب الحديثة. فالفرق بين البطل وسلاحه يزول؛ والأناءات التي يحرّكها جنونُ

العظمة وتعمل على المحافظة على البقاء في سياق حضارتنا، قد أخرجت وجودَها في شكل أسلحة. وإذا كان الطيّارون الانتحاريّون المستعدّون للموت ما يزالون يضطلعون هم أنفسُهم بوظيفة منظومة القيادة (الشيء المعلوم)، فإنّ هذه الذاتيّة البطوليّةَ قد صارت مع الأسلحة الأكثر تقدّما في الحقبة الحالية، إلى ذاتيّة إلِكترونيّة: كانت القاذفات الانقضاضيّة لا تزال تحتاج إلى طيّار يعي أنّ موته محتوم، ويبرهن على قدرة على الموت هي بالفعل من طراز ما كان ساريا في الفلسفة القديمة. أمّا مع الذخيرةِ المزوّدة بالذكاء، فقد مُحي كليًّا العاملُ الإنسانيّ؛ وههنا يتحقّق تدمير جديد للميتافيزيقيا تحت راية الذُهان؛ ومن ثمّ لم تعد مقالةُ «أن تحيا وتتركه يموت» شعارَ العميل السريّ وحسب، بل هي أيضا مبدأ الحرب الحديثة التي تقوم على المدفعيّة وامتداداتها. إذ مع «القذيفة الذكيّة» نبلغ المحطّة الأخيرة لتمويه الذاتِ الحديث، لأنّ ما يسمى في الأزمنة الحديثة، بالذات هو في الحقيقة، أنا المحافظةِ على البقاء الذي [٦٥١] هو في طريقه إلى الانسحاب خطوة فخطوة من الحياة، إلى أن يبلغ ذروة الذُهان. فالانسحاب والتماسُف والتمويه الذاتيُّ هي عواملُ خروجٍ عن الذاتيّة. وليست المدفعيّة إلاّ أحد تجلّياتها، وبخاصّة في شكل السلاح الذريّ الالكترونيّ الذكيّ، آخِرِ إفراط في الاثبات الذاتيّ وفي السيطرة على العالَم عن بعد. فـ«الأنا-الشاشةُ» الحديث يريد المحافظة على البقاء من دون أن يتعرّف إلى نفسه في أسلحته؛ ولذلك لا بدّ أن تُفصل عنه بأطول مسافة ممكنة. هذه الحاجةُ هي التي تُشبعها الذخيرةُ المزوّدة بالذكاء. إذ مُذ وجدت، باتت البنيةُ الفُصاميّة (الذات المشاكِلةُ للدولة والأنا السجاليّ للمحافظة الذاتيّة على البقاء)، قريبةٌ من كمالها. ولن تشهد الحرب العظمى المقبلة من

المحاربين، إلاّ المنفصمين والمكَنات. وسترى أقزاما يمثّلون الدولةَ، ومسيّرين أشباحا منشقّين لهم قوى تدميريّةٌ مضاعفة، يضغطون «حين تدقّ الساعة ويقضى الامر»، على الأزرار الحاسمة، وروبوتاتٍ بطلةً ومكناتٍ جهنّميّةً ذكيّةً ينقضّ بعضها على بعض-، عندئذ ينتهي تجريب العالَم: فيتبيّنُ أنْ قد كان الإنسان خطأ فادحا. ولا يسع التنويرَ إلاّ أن يستخلص أنّه لا يمكن تنوير الانسان، لأنّه كان هو نفسه المقدّمة المنطقيّة الكاذبةَ للتنوير. فالانسان لا يكفي. إذ أنّه حمّالٌ في حدّ ذاته، للمبدإ المظلمّ للتمويه والتورية، وحيث يظهَّر أناه، لا يمكن أن يشعّ ما وعدت به سائر التنويريّات: أعني نور العقل.

telegram @soramnqraa

[٦٥٢] ب. سجالٌ ترنسندنتاليّ

تأمّلات هيرقليطيّة

الصراع هو أبو الأشياء جميعا.
هيرقليطس

أريد عن طريق التأمّلات التالية، أن أحْدث نوعا من الدوران المحوريّ داخل البرغماتيّة النقديّة التي تهيمن اليوم على نظريّة المعرفة (ش. س. بيرس، ي. هابرماس، وك.-أ. أبِل). وإذا كانت فضيلةُ هذه النظريّة البرغماتيّة للمعرفة تكمن في أنّها بيّنت في الأساس، على نحو مستساغ ومن دون ارتهانات ميتافيزيقيّة، الترابطات بين المعرفة والمصلحة وبين النظريّة والممارسة، فإنّها في ما أقدّر، ما يزال مع ذلك يشوبُها ضعفُ مفهومٍ في الممارسة تبسيطيٍّ جدّا. ويُفترض أنّ التأمّلات السابقة قد وضّحت لماذا لا يمكن أن يرتضي المرءُ نظريّةً في المعرفة لا تسلّم من جانبٍ، إلاّ بمصلحة قبْليّة من طراز **العمل**، ومن جانب آخرَ، بمصلحة ثانيةٍ من طراز **التواصل** (التفاعل). ذلك أنّ البعد السجاليّ-الاستراتيجيّ الذي نعالج ههنا (كما البعد المضادّ الذي للمصلحة الايروسيّة والمؤالِفة) لا يمكن على أكثر تقدير إلاّ أن يُتفكّر ضمنيّا في سياق ذلك العمل على تأسيس

البرغماتيّة. وهذا إنّما ثمنُه نقصٌ في الواقعيّة والعيْنيّة. إذ أنّ السجال الترنسندنتاليَّ (كما النزعةَ الايروسيّة التي لا أعرضُ في هذا الكتاب) يُدرج أبعادا إضافيّة ضمن شبكة [٦٥٣] المصالح القبْليّة التي توجّه المعرفة والتكوين. فنعثر في الحرب، على تركيب جامع لدوافع العمل والتفاعل مُحالٌ أن تُفهم منطقيّا حقَّ الفهم بواسطة الخطاطة التي تُستعمل إلى الآن. وأزعم أنّ الفعل والتفكير السجاليّيْن-الاستراتيجيّن اللذين اكتفى الكتّاب المذكورون آنفا بإدراجهما ضمن تأمّلاتهم على نحو عابرٍ وكمجرّد ضميمةٍ، يشكّلان في الحقيقة، بُعدا يشتمل على العمل وفعل الحكم بقدر ما يشتمل أيضا على الفعل التواصليّ. وهذا ما لم تأخذْه في الحسبان لا النظريّةُ النقديّة الأقدم ولا تلك التي هي أحدث منها. ثمّ إنّه لا نقد العقل الأداتيّ ولا نقد العقل الوظيفيّ، يتعقّبان الفحصَ عن اقتران الاستراتيجيا بالكلبيّة الذي نقدّمه هنا، باعتباره التوقيعَ الفلسفيَّ للحداثة.

من البداية، يُقابَل العملُ والتفاعل بالحرب والايروس، وبأشكال العِداء والائتلاف، وبضروب الإعدام والخلق. وأيّا كان ما نتعرّف إليه ضمن مصلحة العمل والتفاعل، فإنّه يستفيدُ دوما ومسبّقا، «شكلا نظريّا» يحمل طابَع السجاليِّ أو الايروسيِّ؛ ذلك أنّ نوع «الموضوعيّة» الذي نتخيّر ليس بديلا بريئا؛ وكذلك في ما يخصّ شكل الدقّة الذي نختار، يبقى قائما فرقٌ جذريٌّ بين دقّة المساجِل وبين دقّة المحبّ[1]؛ وإذا جرى الأمر بالفعل، مجرى البديل القبْليّ، [٦٥٥] فقد يتعيّن أن

---

(١) في كثير من العلوم، من لا يفهم ذلك في حينه، يضلّ سبيله. فكم من الباحثين من مثْل مؤرّخي الفنّ والآداب، كانوا قد ابتدأوا يدرسون «الموضوعات» بشغفٍ وحبّ فعليّيْن، فإذا هم بعد ذلك وقد تحوّلوا إلى أساتذة، لم يعودوا يفعلون غيرَ أن يصبّوا عليها جامَ كراهيّتهم، لأنّهم من حيث اختيارُ نمط الدقّة الزائف، انساقوا إلى موقف السجال، ورفض السكون إلى الاشياء.



«لقد مات بالفعلِ، لحظةَ فرغتُ من كتابي الذي كان يُفترض أن يقتله علميّا.» **ميغّندورفرْ بلتّر، ١٩١٦.**

يوجد علم مضاعَف بالأشياء (لا نظريّة واحدة، حياديّة في ذاتها، لن تُستعمل إلاّ على نحو ثانوّي كما يقال، لأغراض حسنة أو قبيحة). والحال أنّ البرغماتيّة تتعامل شكليًّا، مع «جماعة» منسجمة من «الباحثين»، يتيح التصوّرُ السجاليّ الترنسندنتاليُّ فحصَ «حرب الباحثين» باعتبارها شرطا لما يستنبطون على أنّه حقائق. فليس البحث ههنا وطبقا لمعناه، وسيلة لإيضاح الواقع الفعليّ على نحو محايد، بل هو بالأحرى، سباق تسلّحٍ يتّخذ أشكالا نظريّة. إذّاك لا تظهر المعارف على أنّها أدوات فكريّة في خدمة العمل والتفاهم، بل بالأحرى، باعتبارها أسلحةً لا تكوّن في مجموعها، كنزا فكريّا أو موسوعةً، بل ترسانة، ومستودعَ ذخيرةٍ (قذائف ذكيّة). ولو أردنا أن نقتصر على مصالح قبْليّةٍ من مثل «العمل» «والتفاعل»، لتعيّنَ أن نستنكف من مساءلة هذا «العمل» وهذا «التفاعل» عن أيّ صراع يخدمان، وأيّ ضروب ائتلاف يتيحان؛ وبعبارة أخرى، عمّا إذا كان الانا الباحث يواجه «الموضوع» في سياق موقفِ التعميم والتماسُف والهيمنة أو موقف الفردَنَة والقرْب والعكوف. من هذا المنظور، يستعيدُ التميز بين «ثقافتيْن إثنتيْن»[1] معناه. في «الثقافة الأولى» (التي تقوم على الهيمنة)، نعاين أوّليةَ [٦٥٦] المنهج والاجراء العمليّ ونهج البحث بالنسبة إلى الموضوعات؛ فلا يمكن هنا أن يكون موضوعا إلاّ ما يقع في مجالٍ تشمله المناهجُ والنماذج. وإذا حملنا على الذات كلَّ

---

(١) ثمّة تقليد طويل من محاولات المواجهة الدائمة بين نمطين من العلوم، أو شكلين للمعرفة: علوم الفهم أو التفسير؛ الدقيقة أو غير دقيقة؛ علوم الكليّ أو الفرديّ، علوم الموضوعات الفكريّة أو الموضوعات الطبيعيّة؛ العلوم أو الفنون. وفي أشكال المقابلة هذه يوجد شيء «معقول»؛ لكنّ تاريخ العلم يبيّن أنها تضمحلّ؛ ويفضي المنزع الحاضر إلى علم موحّد (من نمط موضوعيّة سجاليّة).

ما يعود إلى المنهج، جازَ أن نتّحدث عندئذ، عن نمطِ علم يصدر عن الإعلاء من شأن العارف فوق المعروف: **أوّلية الذات** (أنّ هذا يصدُق بكيفيّة لافتة، على فروع المعارف الدقيقة و«الموضوعيّة»، بل الموضوعانيّة، فذلك ما يوضّح الاقتران بين منزلة الموضوع وبين تستّر الذات وتمويهِها). وهذا الإعلاء هو ثمن الموضوعيّة التي تُستفاد في الآن نفسه، عن طريق التلطيف المنهجيّ أو المعياريّ لما يجوز للذات عند «المعرفة» أو لا يجوز أن تفعل. فتصوّرُ أنّ سائر العلوم الفعليّة تقف في نهاية المطاف، عند مشكل تقديم نظريّة صحيحة، إنّما يفترض في الوقت ذاته، الأملَ في أن يكون ما يسمى بجماعة الباحثين ستلتئم على المدى البعيد، في شكلِ جيش منسجم من الذوات ستكون كلّها موسومةً بالتستّر والتمويه المنهجيّ عينه بالنظر إلى «الأشياء». فلا تتّخذ القضايا حول الموضوعات شكلها النهائيَّ الذي هو الشكل الصحيح (طبقا لمعنى تلك المسلَّمات) إلاّ حين تكون الذاوتُ من منظور نظريّة المعرفة، منمَّطَةً («المصلحة» عينُها والمفهوماتُ عينُها والمناهج عينُها). وهذا لا يحصُل من دون ذاك. إذ حيث ما تزال توجد عدّة افتراضات جنبا إلى جنب، يظهر الضعف من جانب الذات،- وهذا الضعف الذاتيُّ يعطي للأشياء فرصةَ أن تنكشف في التباسها. وحتّى نعبّر عن ذلك بلغة لاذعة نقول إنّه كلّما كانت مناهجنا ضعيفة، كان ذلك أفضل بالنسبة إلى «الأشياء». طالما أنّه توجد تأويلاتٌ عدّةٌ، تكون «الأشياء» في مأمَنٍ من جنون [٦٥٧] العارفين إذ سيعتقدون أنّهم حدّدوا الموضوعات من جهة ما هي معروفةٌ، تحديدا شافيا مانعا. وطالما أنّنا ما ننفكّ «نؤوّل»، نحفظ بذلك ذكرى أنّ الأشياء تكون هي أيضا «في ذاتها»، شيئا مّا لا علاقة له البتّة بكونها قد صارت معروفةً بواسطتنا.

إذا تعقّبنا هذه الفكرةَ إلى حدّها الأقصى، نبلغ القطب المضادَّ لأشكال المعرفة. وهنا يصدُق ما كان سمّاه أدُرْنو بـ«**أوّليّة الموضوع**». إنْ تعيّن مع أوّليّة الذات، أن تنشأ بالضرورة، **نظريّةٌ صراعيّةٌ**، فإنّ التعامل مع الأشياء الذي يتعرّف إلى أوّلية الموضوع، يخلُق ما يمكن أن نسمّيه **بالنظريّة الإيروسيّة**. حيثما يدخل الإيروس في اللعبة، هناك فقط، تحيا الـ«ثقافة الثانية»؛ وحيث تحيا هذه «الثقافة الثانية»، تتّخذ شكل الفنّ أكثر من شكل التقنية. فالفنّان، الإيروسيُّ، يحيا في سياق انطباعِ أنّ الأشياء هي التي تريد منه شيئا مّا، بدلا من أن يريد هو منها شيئًا مّا، وأنّها هي التي تجعله يخوض غمار التجرُبة. فهو يفيءُ إليها وينقاد لانطباعها ويشعر من حيث هو باحث صادق، بسحرها عليه[1]. إذ أنّها بالنسبة إليه، النهرُ الذي لا يمكن كما يقول هيرقليطس، أن يركبه مرّتين، لأنّ الأشياء مع أنّها هي هي، تتجدّد في كلّ لحظ عين، وتنساب بعيدا في علاقة جديدة. وإذا كان الحبّ يتجدّد في كلّ صباح، فإنّ موضوعات الحبّ تتجدّد معه. وليس منها شيء «معروف»، بل على أكثر تقدير مألوف؛ ولا توجد معها أيّ «موضوعيّة»، بل حميميّة فحسب؛ وإذا اقترب منها العارفُ، فليس بصفته الباحثَ-السيّد، بل بصفته جارا وصديقا [٦٥٨] وكالمنجذب إليها. كذلك تكون في نظره، جميلة، ويعلم أنّ «الصلة» تكون قد تبدّدت، إذا بدا في يوم مّا، كلُّ شيء كما لو أنّه لم يزلْ هو هو، ثابتا، يوميّا، متطابقا ومتوقَّعا. أمّا حيث يرتفع معنى الجمال، فتبتدئ الحرب أو السيانيّة أو الموت؛ وكان بعض الفلاسفة على حقٍّ، إذ علّموا أنّ البعد الاستطيقيّ مقوّمٌ لمغزى حقيقة

---

(١) كذلك أشكال الاستنكار القاسية التي يصرّح بها اليوم في البحث الأساسي للفيزياء والكوسمولوجيا والبيولوجيا، لا تصدر إطلاقا عن أيّ اعتبارات منهجية، بل تنتج عن انسياق الباحث إلى العناد الفاتن في الجنوح إلى الاشياء برأسها.

المعارف. وبالطبع، نعني هنا المعارف التي تمسّكت بأسبقيّة الموضوع. لكنّ التنوير علّمنا عدمَ الثقة والارتيابَ فيها، ذلك أنّ الموضوعات بالنسبة إلى التنوير إذا لم يصحّح نفسه على نحو مستمرّ إزاء التجرُبة الإيروسيّة (الاستطيقيّة)، تكون ممّا ينبغي **ألاّ** يثق به المرء و**ألاّ** يستسلم إليه، لأنّ الثقة والاستسلام كليهما يشكّلان موقفيْن نخسرهما من جرّاء ضغوطات الحياة والواقعيّة المستنيرة. ومن ثمّ ستعني أسبقيّة الموضوعات أنّه يجب أن نعيش مع قوّة **تعلو** علينا، وبما أنّنا نطابق بكيفيّة شبه آليّة، كلّ شيء يفوقنا بما يقهرنا، فإنّنا لا نستطيع أن نقف من ذلك إلاّ موقفَ مسافة سجاليّة-صراعيّة طبقا لتوجّه ذلك التنوير غير المستنير. غير أنّه يوجد نمط آخر من الأوّلية لا يقوم على الخضوع؛ إذ الأوّلية التي يتمتّع بها الموضوع في سياق الفهم التعاطفيّ، لا تقتضي منّا أن نقف عند الدونيّة وموقفِ استلابٍ؛ ونموذج هذا الفهم هو الحبّ. فالقدرة على إسناد أسبقيّة للموضوع ستكون مرادفة للقدرة على أن تحيا وتترك الغير يتمتّع بالحياة (بدلا من مقالة: أن تحيا وتتركه يموت)، بل كنتيجة قصوى، أن تموت وتتركه يحيا (بدلا من اتّباع غريزةِ إفناء كلّ شيء معنا في الموت). بواسطة الايروس وحده، نصير قادرين [٦٥٩] على إسناد أوّليةٍ لـ«موضوع». وحتّى حين سيكون الأنا قد انقطع عن الوجود، سيريد الايروس أن يبقى شيء مّا[١].

(١) والصراع الانموذجيّ بين العقل والحسّ بالنسبة إلى التنوير، إنّما ينتج جزئيّا عن صراع نزعتيْن: التماسُف والتسليم، أوّليّة الذات وأوّليّة الموضوع. ولذلك فإن جميع الفلاسفة القائلين بالمسافة، من ديكارت إلى سارتر، قد خاضوا بجديّة في المسألة الشنيعة كما المخصوصةِ، وهي كيف يمكن للأنا بعامّة أن يثبت ما إذا كانت توجد أيضا في مجال اللاأنا، أناءاتٌ أخرى،- وإذن مسألة «الذاتيّة الأجنبيّة».

١. سجالٌ ضدّ الهو
أو: التفكير في الشيطان

حيثما كان يوجد هو، ينبغي أن يَحلّ أنا.

زيغموند فرويد

تتضمّن الخطاطاتُ التمهيديّةُ للكلبيّات الجذريّة موادَّ لنظريّةٍ في الحوار والتفاعل موسَّعةٍ على دائرة السجال. فهي توصّف وضعيّاتٍ وتعارضاتٍ داخل الوعي العسكريّ والسياسيّ والجنسيّ والطبّيّ والدينيّ والنظريّ، تُعدم المفهومَ الدارجَ للإيديولوجيا. ولا تتقابل في تلك التعارضات، وعياتٌ صادقة وزائفةٌ، بل وعْياتٌ متصارعةٌ تجد نفسها مسبَّقا في علاقاتٍ تضادٌّ **لا فكاك** منه بمقتضى اختلاف صروف الحياةِ والأوضاعِ في العالَم. وعندما وصفتُ المواقف الكلبيّة والكونيقيّة بتأمّلاتها وتأمّلاتها المضادّة، ذكّرت بأنّ «رُكحيّاتٍ» قد هُيّئت للهجوم أو للهجوم المضادّ، وكنت أعني بذلك رُكحيّاتِ الصراع، أي مسارحَ [٦٦٠] انتقال الأسلحة المصوِّتة أو الصامتة التي لوعيٍ هو بالضرورة، سجاليّ.

كيف ينشأ مثل هذا المسرح؟ لا ريب أنّه لا ينشأ عن مجرّدِ تعارضٍ بين «مبدأين». فكلّ ثنائيّة لن تعدو كونَها في المقام الأوّل، غرضَ تفكير، وليست لها بما هي كذلك، قوّةٌ دراميّة. ومن ثمّ، ستكون الثنائيّة «في ذاتها» غير ضارّة أو لا وزن لها، لو لم تنزَّل ضمن الواقع نفسه. وبعامّةٍ، حيثما تنجُم ثنائيّة، نعثر على نوع من العداء، وعلى حدّ فاصل بيننا وبينهم، وعلى نشوء سيطرةِ مبدإٍ على

ضديده: أعلى-أسفل؛ خير-شرّ؛ الأنا-الهو. ومن ثمّ ينشأ صراعٌ حاقٌ وركحُ فعليّ. وعلى هذا الركح، يهِلّ في المقام الأوّل، موقفُ هيمنة فكريّة، مذهبُ النوموس، نزعةٌ مثاليّة، نظريّةٌ «عليا» وإثباتيّةٌ تقدّم نفسها على أنّها جادّةٌ وصارمةٌ وملهَمة، كما لو كانت مستفادَةً من مصادر عليا. ولا بدّ أن يجيبَها في الهلِّ الثاني على الركح نفسه، طرحٌ مضادٌّ واقعيٌّ (كونيقيٌّ) يعارضها سجاليّا، بأنواع الرؤى والتجارُب التي للموقف السفليِّ الذي يُدعى قبيحا ويرمى به في الهو (المادّة). وعليه، يظهّر في الكونيقيّة، أنا يتعهّد بأن يكون على ما يستكرهُ ويصدُّ ويستحقرُ أصحابُ مثاليّة النوموس. على هذا النحو ومن منظور العامّة، تفجّر الكونيقيّةُ منظومةَ القيم التي تتقرّر من عل، من دون أن تنتهيَ مع ذلك، كلّيًا عن الرجوع إليها. وهذا ما يعطي أيضا للكونيقيّةِ جانبها العدوانيَّ والنقديَّ-الثقافيَّ الظاهر. إذ مع الكونيقيّة يتغلغل عنصر قارصٌ لاذعٌ في الثقافة-، أوّل تخريب لروح الجدّيةِ الذي ما انفكّ كلُّ من يسعى إلى الهيمنة، يحيط به نفسه. وفي الوقت ذاته، تبدو الكونيقيّةُ لأولئك الذين يحتلّون القمّة، على أنها لوَثٌ مرعبٌ، فكلّما [٦٦١] أمعن الوعي المهيمِن في الانسحاب إلى الأعالي الخالصة، صعدت إلى أفقه 'لا' الرفض الكونيقيّةُ بكيفيّة مخرِّبةٍ ومزيِّغةٍ، لا بل شيطانيّة. ولا بدّ انطلاقا من هنا، أن يظهر مرهِبا أنّ مجرّد ذلك «الهو» الوضيع يتأكّد على نحو صريح بما هو كذلك، فيعارض أنايَ بأنا من نوع مخصوص. هذا الأنا-المضادُّ الذي من جهةِ مقاومة الكونيقيّة للمثاليّة الميتافيزيقيّة التي لنظريّات الأسياد، يضحكُ هازئا، إنما يشكّل أيضا ولا ريبَ، نواةَ ما تسمّيه سُنننا وأعرافُنا بـ«الشيطانيّ». وما كان قد نتج عن المسيحيّة وميتافيزيقاها انزياغًا مفهوميًّا من الكونيقيّة إلى الكلبيّة (بما هي ذهنيّة

العدميّين أي عبدة الشيطان)، لم يحدُث قطُّ اتّفاقا واعتباطا. ذلك أنّه إذا كان الأنا الميتافيزيقيُّ يتطابق مع الأسمى والخير، فإنّه يشعر بما هو من قبيل الصدمة إذ يُدرك واقعةَ أنّه ثمّة أنا يتفعّل في «الهو»، في الأسفل وفي الشرّ؛ وإذّاك يتبدّى أنّ هذا «الهو» لا يقتصر على أن يكون مجرّد مادّة خرساء، وضيعة وعاطلة. أنّ هذا الهو القبيحَ يمكن أيضا أن يكون لذاته، فتلك هي الفضيحة الميتافيزيقيّة الحقيقيّةُ التي تناقَش منذ نهاية العصر الوسيط، في شكل ما لا يُحصى ولا يعدّ من تحليليّات الشيطان. فبالنسبة إلى الوعي الثنائيّ، أي المقسّم على نفسه والذي يتطابق مع النصف الأفضل، لا شيء يبدو أكثر تعذيبا وفتنةً من استشعارِ أنّ الوعي بالذات العليَّ والمقدام سيريد أن يحيا في ما يُزعم أنّه قبيح وسافل. وعندما قال أفلاطون عن ديوجين بأن قد أصابه مسّ من الجنون، فإنّ هذا التصريح يكشف إلى جانب الاحتقار، تدبيرا لوقاية ذاتيّة؛ غير أنّ ذلك يمكن أن يُعتبر ممّا لا وزن له، لأنّ ديوجين كما تحكى عنه الروايات، كان يعرف كيف يردّ الصاع صاعيْن، حتّى أنّه لم يعد في نهاية الأمر، واضحا بالتمام، أيُّهما كان بالفعل، المجنون. وفي المسيحيّة صار التناقض أكثر مأساويّة. ذلك أنّ [٦٦٢] الوعي المسيحيّ الذي كان يفهم نفسه على أنه محبوٌّ بانكشاف الحقيقة المطلقة، كان تعيّن عليه أن يطرد إمكانَ أنا غير مسيحيّ ويصدّه في صورة المسيح المضادّ، ومن ثمّ أمسى في الوقت ذاته، فريسةً لهمّ وغمّ دائمين، من شدّة خشية إمكان أن يكون «الخبيثُ» يتجسّس ويجوس فينا، كما ورد في **رسالة** بطرس الأولى، **الاصحاح الخامس**: «يجول متلمّسا من يفترس».

ينبغي في هذا الموضع أن نستأنف الحديث عن فاوست، والشيطان، وكلبيّة الشيطان. إذ يمكن أن تُفهم قصّة الدكتور فاوست

باعتبارها وثيقة عن تحيّر وتقلقُل الثنائيّة الميتافيزيقيّة الأقدم من جرّاء الإمبريّا الجديدة (حيث تدخل هنا أيضا في مضمار الإمبريّا، التجرُبةُ الجنسيّة). ولا سيّما أنّ الفنّ بين العصر الوسيط والأزمنة الحديثة، يجرّب إمكانيّة ذاتيّة قبيحة «بالنسبة إلينا أيضا»-، ويَخبِر بنفسه من خلال حكايات تعليميّة مزخرفة بالمواعظ، كيف سيكون الأمر عند الاندساس تحت مثل تلك الجلدة «الخبيثة»، وأيَّ نوع من التجارب المثيرة سيُستمتَع بها. لقد وصفت ذلك بأن ضربتُ مثال تعاقد فاوست مع الشيطان. ذلك أنّ فاوست يستكشف العالَم الواسع («إنّك لكي تتحرّر وتتخلّص من كلّ همومك/ينبغي لك أن تعرف ما هي الحياة»)، بما هو شريكٌ للشيطان، ومن ثمّ بما هو شيطان يُختبَر ويمتحَن. ولا ينفتح تجريب العالم بلا حدود ولا قيود إلاّ لذلك الشيطان دون سواه. حتّى الأدب الشعبيّ، مثله مثل غوته، لم يُهمل الوصفَ الصريحَ لالتقاء الشيطان الممتحَن (فاوست) بالشرّ الجنسيّ:

«وحين أدرك الدكتور فاوست أنّ مدّته قد اقتربت يوما فيوما، من نهايتها، أخذ يحيا حياة الفسق والملذّات، فأحضر إليه الشيطاناتِ السبع السَقُوبَةَ وجامعهنّ كلّهن... لأنّه كان يسافر بفكره، في عدّة ممالك، حتّى يرى سائر أشكال النساء. فأغوى منهنّ سبعا: اثنتيْن من هولاندا وهنغاريّةً وانجليزيّةً واثنتيْن من سواب [٦٦٣] وفرنسيّة، وكانت كلّ واحدة منهنّ آية في الجمال في بلدها. وإلى آخر مدّته، عاش مع النسوة الشيطانات، في الفحشاء والفجور.» (**قصص شعبيّة ألمانيّة**، طبعة كونرادي، هامبورغ، ١٩٦٨، ص. ١٣٣)

بعد هذا لم يعُد ثمّة شكّ في أنّ «الميلَ إلى الشرّ» أو العيشَ عيشة الفسق والملذّات (عيشة أبيقوريّة تعني طبقا للمعنى أيضا، «عيشةً كونيقيّة»)، مصدرُ غواية وإغراء من حيث يكون بإمكان المرء

إذّاك أن يعيش ما سيكون قد ابتغى منذ زمن طويل، تجريبه ولكن لم يجرؤ على أن يُقدم عليه؛ فمن يا ترى يقبل بسهولة أن يسكن إلى الشيطان؟ وتكاد قصّة الدكتور فاوست تستغلّ بلا رقابة، الرغبة في تجريب ذلك أيضا على الأقلّ مرّة واحدة مع الشرّ؛ وهذا ميتافيزيقيّا، هو عمليّة دراماتيكيّة، لأنّه بهذه الطريقة وحسب، يصير من الممكن في بادئ الأمر افتراضيّا ثمّ فعليّا، إدماجُ الجانب الآخر، أو بعبارة أخرى، نهاية الثنائيّة[1]. وكثيرة هي القصص التي تتوخّى في بداية الأزمنة الحديثة، هذه الخطاطة الأخلاقيّة. ذلك أنّ الحكاية الشعبيّة تخوض التجربة المثيرة لإعارة أنا من 'أنانا نحن'، لما هو «بالدلالة الحقيقيّة» شرٌّ؛ فتتعنّى امتحانَ القفزة بالخيال في أنا الشيطان. وبالطبع ينبغي أن تنتهي جميع هذه القصص دوما نهاية سيّئةً، إذ لا بدّ في نهاية المطاف أن يعاقَب عقابا نموذجيّا، الشيطانُ الممتحَن الذي يُبيح لنفسه ما يمتنع عنه المسيحيّون في العادة (في مجالات السحر والأكل والجنس والسياحة والنظر). «وإذًا الموت لكلّ من يفعل شرّا.» ونجد مقطعا كلبيّا كلاسيكيّا في قصّة فاوست، حين يسخر الشيطان من الدكتور فاوست المسكين، في خطاب لاذع، قبل أن تحلّ الأرواح الشرّيرة لتمزّق أنفاسَه.

«لذلك يا عزيزي فاوست، لا يحسن بالمرء أن يأكل مع عظماء الأسياد ومع الشيطان، ثمار الكرز؛ لأنّهم سيقذفون بنواه على وجهه، كما [٦٦٤] ترى الآن؛ ولذا، ينبغي أن تبقى بعيدا عن هذا كلّه. ولقد كنت بالفعل بعيدا عنه، لكنّ طيشك عصف بك...

فانظر في أمرك: لقد كنت مذ نشأتك، مخلوقا جميلا، لكنّ

---

(١) ويتّخذ هاينريش هاينه من منظور مجاوزة الثنائيّة قاعدةً لتعميمه الفلسفيّ: **تاريخ الفلسفة والدين في ألمانيا**، ١٨٣٥.

الورود التي تُحمل في الأيدي وتُشمّ رائحتُها، لا تدوم البتّة ولا يبقى منها أيّ شيء؛ لقد أكلتَ خبزك كلَّه، وعليك أن ترتّل الترنيمة. لقد بلغت يوم الصوم الكبير، وفي وقت قصير ستبلغ يوم عيد الفصح؛ وكل ما استبشرت به لا يحدث من دون سبب؛ كلحمة مشويّةٍ لها طرفان. ولا يمكن أن يصدر عن الشيطان أيُّ خير؛ لقد كنت ذا طبع قبيح، ولكنّ الطبيعة لا تُهمل أبدا الطبيعة؛ كذلك لا ينفكّ القطّ يطارد الفأر؛ والحامض يخلّف في الأساس، المرارة؛ والملعقة طالما أنّها جديدة، لا بدّ أن تستعمل في المطبخ، وحين تبلى يرميها الطبّاخ، إن هي إلاّ حديد. أو ليس هذا هو حالك؟ إنّك أنت ملعقة الشيطان الجديدة [. . .] فلتترك الآن تعليمي وذكراي يدخلان إلى قلبك، خالصيْن. ليس بمقدورك أن تثق بالشيطان، ولا سيّما أنّه قرد الله، فضلا عن كونه كاذبا وقاتلا [. . .] لكي تستضيف الشيطان يلزمك أن تكون صاحب الخان الماكر. وهذا يقتضي الرقص بزوج من الأحذية الحمراء. ولو أنّك وضعت الله نصب عينيك ورضيت بمواهبك التي أعطاك إيّاها، لما احتجت إلى ذلك الرقص وما كنت لتخضع بسهولة لإرادة الشيطان وتعتقد فيه؛ لأنّ من يعتقد بسهولة، سرعان ما يُخدع. الآن وقد فغر الشيطان فاه، فليبتعلْك؛ لقد استسلمت إليه استسلام الرعيّةِ لحاكمها، ووقّعت على ذلك بدمك؛ كذلك يتعامل مع رعيّته. ذلك أنك تركت الكلام يدخل من إذن ويخرج من الأخرى.» (ص. ١٣٧-١٣٨)

إنّه نصّ تمرينٍ مدرسيّ في الفكَه الكلبيّ. فالحسّ المشترَك المحافِظ يحكّ يديه ضاربا للأمثال. ونحن نفهم على الفور ما يلي: ليس الشيطان؛ ولا أيّ روح متسلّط سيتحدّث بتلك الكيفيّة؛ بل الفكر الإنسانيّ في تهكّمه الفظّ وبعد أن صار إلى تحيّرٍ، هو الذي يحاول في نهاية تَطوافه الفاوستيّ، أن يتواضع ويعود إلى منظور الأخلاق المبتذلة. مكمن السخرية اللاذعة ههنا هو أنّ الشيطان هو الذي يظهر

في جُبّة الواعظ الذي يذكّر الدكتور المسكينَ كيف كان يُفترَض أن يسلك مسلك الشهم امتثالا وابتغاء لمرضاة الله. [٦٦٥] والتحذير الأساسيّ ذو دلالة حاسمة: كان على فاوست أن يكون **أكثر احتراسا وتحوّطا**. هنا تبلغ هذه الموعظة الأخلاقيّةُ ذروتَها، حيث «يضيّق الروح الشرّير على فاوست المحزون لينكلّ به هازئا ساخرا منه وضاربا له غريبَ الأمثال». هذا الخطاب هو كلبيٌّ بالمعنى الأكثر حداثةً، لأنّه يتضمّن استعادةً شامتةً للأخلاق ينهض لها من يعلم القاصي والداني أنّه ينتهكها مبدئيّا. لعلّ خطاب الشيطان هذا هو أوّل نموذج لكلبيّة الأسياد بعامّة؛ لأنّ هؤلاء العظماء الذين لا يحسن بالمرء أن يأكل معهم ثمار الكرز سوف يرمونه بنواه على وجهه. وبعد تجربتنا الفاوستية فإنّ البنية الأخلاقيّة اللازمة تتعرّى إذ تتفكّك من نفسها: الأخلاق **إنّما هي** خدعة، ومع ذلك الأخلاق لازمة، أَوَ ليسَ كذلك؟ ولذلك ينبغي العمل على أن تنتهي الأمور على أسوأ حال. في الرواية الشعبيّة لفاوست، تمزّق الأرواح البهيميّة فاوست، وترشّ الحيطان بدمائه، وتُلصق دماغَه عليها، ويُلقى جثمانه المقطّعُ فوق كومة الأزبال. (هل يتعاون الشيطان مع المرضى النفسيّين والفاشيّين والمنحرفين؟) يبدو فاوست كما لو أنّه عوقب ألف مرّة ونكّل به على نحوٍ أعنف من الخطيئة التي ارتكب. ومن ثمّ دفع ثمنا باهظا لكونه استطاع أن يحيا طيلة أربع وعشرين سنة التي هي مدّة العقد، في ما أبعد من الخير والشرّ، في عالَم ارتفعت عنه الاثْنَيْنيَّةُ، وصار يجوز فيه كلُّ ما كان يمسّ الحياة[1]. في هذا الانهيار

---

(١) تلتقي أسطورة فاوست مع أسطورة دون جوان المثيرة للاعجاب، إذ كلتاهما مورست فيها الدعارة، ونعاينُ كيف تأدّى بهما الافراط إلى نهاية. وفي نهاية المطاف، عذاب جهنّم.

بالذات، تُظهر الاثنينيّةُ الميتافيزيقيّةُ القديمة، كاملَ طاقتها المؤوف والمُمرِضة.

وعليه، الرؤية الشيطانيّة المغروزةُ في البشر، تقترب شديدا من الظاهرة الكونيقيّة. [٦٦٦] وليس الفصل الثنائيّ بين الخير والشرّ، والنور والظلمة هو الذي يُحدث من جهة **ما هو كذلك**، التوتّر الذي يتقوّى به الشيطان، بل يجب بالأحرى، أن تنضاف إلى ذلك، تجرُبةُ أنّ «جانب الشرّ» مشحونٌ بكثافة ذاتيّة، وبالتالي بمقصد، وبوعي، وبمشروع. ذلك أنّ «الهو» يغدو بالفعل، أنا. وهذه نتيجةٌ ذاتُ وزن معتبر. لأنّها تمكّن من الجمع بين الوصف الفلسفيّ لشكل وعي ميتافيزيقيّ في أزمة وبين التوصيف السيكولوجيّ للذُهان. فالأزمة تحدُث عن كون الشرّ يغدو شيئا فشيئا، معقولا، مثله مثل أنانا **الخاصّ**؛ ويبدأ الفرْق يضمحلّ؛[١] فيوشك أن يحدث انفجار باطن. ومع هذا التهديد فقط يصير عزْل الهو الوضيع القبيحِ الذي له في الآن نفسه، أناه، إلى انفجارٍ عنيف. انطلاقا من هذا دون سواه يمكن أن ينطبق مفهومُ «الشيطان» على بشر يعيشون بيننا ولكنّهم «مختلفون» عنّا (الهراطقة والسحرة والمثليّون واليهود والنساء العالمات...). ويفترض الدفاع المحتمِّسُ أن يكون المدافع ملغّما بشعور دفينٍ بأنّه

---

(١) أو لم يكن القائلون بوحدة الوجود يُعتبَرون لوقت طويل، عبدةً للشيطان؟ «... مِن بين من استخدمهم الشيطان بنفسه لإبطال كلّ حقّ إلهيّ وإنسانيّ، ألا نجد عملا أكثر تدميرا وتخريبا من عمل ذلك... المخادع المحتال؟» يتساءل أستاذ اللاهوت في جامعة ينّا، موسايس مشيرا إلى سبينوزا! وهذا داعيةٌ مسيحيّ آخر يجد أنّ أعمال سبينوزا «مشحونةٌ بتدنيس المقدّسات وبالإلحاد، فلا تستحقّ إلاّ أن يلقى بها في ظلمات الجحيم التي لم تخرج منها إلى النور إلاّ عارا على الإنسانيّة جمعاء...» ذكره: ف. فايشدلْ، **خلفيّات فلسفيّةٌ، أربعةٌ وثلاثون فيلسوفا في الحياة اليوميّة والفكر**، مونشن، ١٩٨١، ص. ١٥٩.

يمكن أن يكون «مثل أولئك الذين يواجههم». وإنّه على هذه الإواليّة تقوم ملاحظة باسكال القائلة بأنّ الذين يريدون أن يكونوا ملائكة، ينقلبون بسهولة إلى شياطين مرَدة، وبعبارة أدقّ، ينقلب كلّ واحد منهم إلى شيطان يصف خصمه بأنّه شيطان مارد، قصد إعدامه بما أوتي من التبريرات السارية. [٦٦٧] وعليه، فالدراما لا تجري بين أنا حسَن وهُوَ قبيحٍ فحسب، بل تدخل بالأحرى في مرحلة انفجاريّة من حيث يلتقي الأنا الحسن خصما مستعدّا لأن يتحمّل بوعي وبلا توجُّس، ما تُفرده الثنائيّة نصفا قبيحا، وإذن **«شرّا مفتوحا»**، «الشرّ» الكونيقيَّ («كذلك أكون، وعن وعيٍ»)، ومن ثمّ إن نظرنا إلى الأمر عن كثب، شرّا ربّما ليس هو البتّة بشرٍّ. (لذلك تبدأ ثورات أخلاقيّة كثيرةٌ بمراحل سجال كونيقيّ، حيث يَدين «اللاأخلاقيّون» صراحةً بما هو في نظر الآخرين، فضيحةٌ: ديوجين يستمني علانيّة في الساحة العموميّة؛ نساء يجأرْن: نحن أجهضنا؛ يقول رجال: «إنّ حياة الخلاعة المثْليّة جميلة»؛ يصرّح أطبّاء: «نساعد الناس على الموت»؛ إلخ.[1]). وبالتالي، إذا كان بإمكان الشرّ أن يكون له أنا، عندئذ وحسب يأخذ الارتيابُ يتسلّل إلى وعينا الأخلاقيّ. ذلك أنّ الأنا الذي يستقرّ في الهو القبيحِ يمكن من جهة ما هو أنا، أن يكون أيضا أناي؛ وإنّه قمعُ هذه الإمكانيّة هو الذي يُنتج رأسًا، طاقةَ الإسقاط الذُهانيّ التي يتّخذ معها الارتيابُ نِسَباً لا تُقاس. إذ أنّ الارتياب يلتمسُ بإطلاقٍ، طردَ الشرّ إلى اللاأنا، وتحطيمَ علاقة أنا-أنت التي لا رادّ لها حالما يمثُل ما يُزعم أنّه شرٌّ بصفته أنا مغايرا. ومن ثمّ،

(١) ولا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار أيضا، أن ما يسمّى «معاداة السامية» كان قد ازداد أكثر في الحقبة التي بلغت فيها اليهوديّةُ طور اعتراف ذاتيّ هجوميّ مع الحركة الصهيونيّة؛ وبالطبع يمكن عكسُ هذه العلاقة.

يظهَّر الشيطانيُّ حين يريد أنا مَّا أن يدافع بأيّ ثمن عن ثنائيّة لم يعُد من الممكن الدفاعُ عنها. فالشيطانُ مفعولٌ انعكاسيٌّ؛ إذ أنّه ينشأ حين يتعيّن أن يتحوّل شيء مّا من زمام الأنا فيصيرَ مرّة أخرى إلى هو. بالنسبة إلى كلّ أنا، يمكن أن يكون كلُّ أنا مغايرٍ مرآة؛ ومن لا يريد أن يرى، يحرص على [٦٦٨] ألاّ يرتقي الغيرُ إلى مرتبة الأنا. لكن، كلّما ظهر الأنا المغايرُ على أنّه بلا مشاحّةَ، واقعةُ حياةٍ، صار الميل أقوى لدى الأنا المُنكِر، إلى كسر المرآة؛ ومن ثمّ، الذُهان ومضادّةُ سياسة الانعكاس لهما البنيةُ عينُها وإن على مستويات مختلفة. أنّ هذه البنية قد ارتقت في كثير من الأحيان في مجرى التاريخ الأوروبيّ، إلى واقع إيديولوجيّ مهيمِنٍ، - في عهد الحروب الصليبيّة، وعصر محاكم التفتيش ضدّ الهراطقة والساحرات، وكذلك في سنوات «الرعب والترهيب» أثناء الثورة الفرنسيّة وفي الفاشيّة ومعاداة الساميّة، ومع الستالينيّة، فهذا ما يبرهن على الطبيعة الانفجاريّة لهذه البنية حيث تندمج التناقضات الحربيّة والثنائيّات الميتافيزيقيّة وإواليّاتُ الذُهان. لذلك أقدّر أنّ فهم **الكونيقيّة** باعتبارها تجسيدا واعيا لما يُنفَى ويُستبعَد ويُهان ويُقال قبيحا (هو)، إنّما يتضمّن مفتاحَ الوحشيّة **الكلبيّة** التي ما انفكّ يتّسم بها على نحوٍ لافت في ثقافتنا، أكثر المغالين المدافعين عمّا يُزعم أنّه خير. ولربمّا أمكن أيضا بمساعدة المذهب الذي لم يكن من بين سائر الفلسفات، يقدّم إلاّ القليل القليل من الـ«نظريّة»، أن نحصل على أكثر توضيحاتٍ في خصوص تقليد فلسفيّ معارض لهذا المذهب: هو تقليد نشأ مع أفلاطون، واتّخذ شكله الأرقى الممكن للنظريّة بعامّة، مع الجدليّة. والمرء يميل إلى التفكير أنّ الجدليّة يُفترض أن تبقى منيعةً عن إغراء الثنائيّة-الذُهانيّة. أوَ لا تنطلق الجدليّة من نزاع المواقع والمبادئ التي

لن يسلّم به الوعي الذي وصفنا آنفا؟ أوَ لا تكمن فكرتُها الأساسيّةُ في أنّ كلّ طرح ينبغي أن يقابله طرحٌ مضادٌّ، وأنّ ما يبدو للآخرين مفزعا هو على الحقيقة، خيرٌ [٦٦٩] حقٌّ، بمقتضى الشميلة والحقيقة «العليا» التي تتولّد من الصراع؟

علينا قبْل أن نتعقّب الفحصَ عن هذه الإشارات، أن نفسُر المنقلَب الذي حدث لـ«هو» تحت راية التحليل النفسيّ. لقد توغّل فرويد بواسطة طوبوغرافيّاته، أي توصيفاته للحدود والمناطق على «الخريطة الجغرافيّة للنفس»، في ميدان كان لوقت طويل، حكرا على اختصاص الفلسفة. غير أنّه لا مشاحّة في موقف التحليل الفرويديّ الذي هو في الأساس، مضادٌّ للميتافيزيقا. وإذن ما الذي حدث لفلسفة الذات حتى يتمكّن عالم نفسيٌّ أن يتحدّث عن الشخص الإنسانيّ على طريقة فرويد؟ ذلك أنّ الأنا عند فرويد ليس هو أنا فلسفةِ الذاتيّة. وباختصار شديد، يفترض تحليل فرويد أنّ عقيدةَ الوحدة الشخصيّة الميتافيزيقيّةَ قد انفجرت داخل أناها؛ أمّا كيف وقع ذلك، فليس غرضَ القول ههنا؛ وما هو ثابت، هو أنّ فرويد **قد وجد** هذا الانفجار حاصلا **مسبَّقا**، وأنّه لم يتسبّب في حدوثه. تلك هي منزلته من تاريخ الفكر. وانطلاقا من هنا، يمكن أن نرسم معالم قطاعات عدّة في حقل بقايا الخراب الذي تركه الانفجار وراءه–، فمن جانب، مجال الوعي واللاوعي، ومن جانب آخر، تكاد تمتدّ فوق هذا المجال، مناطقُ **الأنا الأعلى** حيث تتنزّل القوانينُ والمعايير ومقاييس الوعي الأخلاقيّ والمثلُ، ثمّ مناطق **الأنا** حيث تستقرّ المعرفة اليوميّة والمؤهّلات والكفاءات الواعية والذكريات والمشروعات، وختاما مناطقُ **الهو** التي تصّاعدُ منها الطاقات الحيويّة والميولُ الغريزيّة والأحلام. وبالطبع، لم تطلَق يدا عالِم النفس

ليتحدّث على طريقته، عن وحدة مغايرة للشخصيّة إلاّ لأنّ وحدة الشخصيّة التي وضعها المتيافيزيقيُّ قد انهارت. ومن ثمّ، لا ينظر عالم النفس إلى هذه الوحدة على أنّها شيء [٦٧٠] مُعطى بل على أنّها مَهمّة: ما هو معطى إنّما هو مشهد الخراب الذي تعمّه بقايا الحطام المتساقط من اللاوعي، وتعبُرُه التصدّعات والتشقّقات التي تغلي تحتها شتّى ضروب التعنيف والآلام القديمة. لذلك، بمقدور فرويد أن يقول: «حيثما كان يوجد هو، ينبغي أن يحِلّ أنا»؛ ومن ثمّ يفكّر في جفاف بحر اللاوعي، وإقامةِ رقابة اللاأنا الداخليّ السابق (هو). في هذا الموضع، لا يتعلّق الأمر بالتشديد على وظيفة هيمنة الأنا أو رقابته؛ والحقُّ أنّ «المحافظة» على الهو و«نسخَه» ضمن الأنا، يفترضان في المقام الأوّل، نقيضَ هيمنة الأنا، أعني الاعتراف الراديكاليَّ ومن دون تحفّظ، بالهو. وفي ضروب العلاجات التحليليّة المثمرة (هنالك أيضا كما هو معلوم، علاجات أخرى)، يطفو الهو لا محالة حدَّ أنّ الأنا يمكن أن تتقاذفه أمواج القوى التي كانت قد انفصلت في أحوال سابقة. وبالتالي، لم يعد من الممكن أن نتجاهل لوقت طويل أنّ الـ«هو» جزء لا يتجّزأ من **الأنا** وإن لم يكن بالمعنى الدالّ على الأنا القديم الذي تطبعه الرقابة والكبت؛ أنا جديدٌ أكثر اتّساعا وأشدّ حيويّةً، يحرّكه بأكثر دناميّة، فضاءُ الهو المنكشف توّا؛ أنا مدعوٌّ إلى الحياة ليتعلّم أن يحيا بكامل تاريخه وبصدماته الثقيلة وبحماقاته كلّها[١]. ومن ثمّ يَفترض الشفاء

---

(١) لذلك، مقارنة فرويد المشهورة للتحليل بتجفيف بحيرة زويدرس هي في الحقيقة، مقارنة عرجاء، لأنّها تُتفكَّر مليًّا على طريقة المهندس، وتوغل من حيث المعنى، في الطبّ السجاليّ (أعني المرض باعتباره عدوّا). بحرُ الهو لا يجفّ أبدا، - لكن أوَ ليس أمرا جللا أن نكون قد تعلّمنا ركوب هذا البحر؟

الاعتراف بالهو بصفته هيئة مسبَّقة وأساسا لحياة أنا بلغ النضج. وحين يحصل هذا كلُّه، ينبغي أن تنتهي تلقائيّا، البنيةُ الذهانيّة وسجاليّةُ الهو. كذلك يمكن أن نكتشف خيرا فلسفيّا في المصطلح الفرويديّ: [٦٧١] يُتفكّر الهو منذ البداية، بصفته الهو الذي **نختصّ به**، ويُتصوّر قبْليّا، باعتباره ما لا يزال غيرَ واع الذي يُرصَد لقدرة أناي على أن يُنير في يوم مّا، الظلمة. لن ننازع ههنا في مسألة معرفة ما إذا كان هذا عقلانيّة مبالغا فيها أم هيغليّةً مخفيّة. فالأمر لا يتعلّق بأن يصير الأنا الآن وبإطلاق، «سيّدَ بيته»، بل تكمن ذروةُ البخت بالأحرى، في أن تتعلّم «أرواحُ البيت» الشرْكة في الحياة تحت سقف واحد[1].

---

(١) إشارةً إل المجلّد الأول من ذكريات الكاتب المحافظِ أصيلِ مونشن، أوسكار. أ.هـ. شميتس (في ثلاثة مجلّدات): **أرواح البيت، ذكريات الشباب**، مونشن، ١٩٢٥، وهي لافتة للنظر بخاصّة من حيث أنّ شميتس كان قد خضع لعلاج تحليليّ-نفسيٍّ عند إبراهيم أحد تلامذة فرويْد، وأنّه كان يعمل على إدماج تجربة علاجه (الفاشلة) ضمن بناء سيرته الذاتيّة. وترد تعليقات على شميتس في كتابي: **الأدب وتجرُبة الحياة. سيرٌ من القرن العشرين**، مونشن، ١٩٧٨، ص. ٢٢٩ وما بعدها.

٢. ما بعد السجال
تأسيسًا للجدليّات الأوروبيّة في السجال والإيقاع

يضع الكاتب قدرَ المستطاع، أوراقَه فوق الطاولة،
وهذا لا يعني البتّةَ الشيء نفسَه الذي من قبيل اللعب.
ت.ف. أدُرْنو، **جدليّةٌ سلبيّة**

جميعُ المبادئ الحسنة ساريةٌ في العالم، وما ينقصنا
إنّما هو تطبيقها.
بليز باسكال، **أفكار**

تعود الجدليّةُ إلى تقليد سجاليٍّ نشأ بين فلاسفة الاغريق مع الأجيال القبْسقراطيّة. ونشأ لأوّل مرّةٍ مع السفسطائيّة، فنُّ جدال ومغالبةٍ خطابيّةٍ منطقيّةٍ [٦٧٢] لم يحدث مثله قطُّ في حضارتنا، باستثناء العصر السكولائيّ الذي ازدهر فيه أيضا فنّ جدالٍ عتيد. ولو كان«الجدليّ» يُفترض فيه أنّه اسم يُطلق على من ينتج ما يفوق المعتاد في فنّ ملازمة الصواب، فستكون الفلسفة وكذلك الواقع الفعليّ السياسيّ قد تخلّصا على الأقلّ من مشكلة واحدة. إذّاك لن تكون 'الجدليّة' سوى لفظ أنيق يطلق على الخطابة والسفسطة بالدلالة السلبيّة، وعلى هوسِ أن تكون للمرء الكلمة الفيصلُ، وأيضا على الغلوّ في استعمال المنطق واللغة بهدف التضليل.

في واقع الأمر يتعيّن على كثير من الناس، فلاسفةً وغيرَ فلاسفة، أن يكونوا قد خبروا وجرّبوا الجدليّة أو ما كان يُسمّى كذلك؛ إذ أنّه منذ الّذين طعنوا قديما، في السفسطة، مرورا

بشوبنهاور (الذي كان يعتبر هيجل مشعوذا مخبولا)، إلى الفلسفة التحليليّة الحديثة (التي ترى أنّ الجدليّ بالدلالة الصارمة للّفظ، لا يدري ما يقول)، وصولا إلى اللاجئين من المعسكر الشرقيّ الذي يشكّل فيه ما يُزعم أنّها ماديّةٌ جدليّة إيديولوجيا الدولة،- ثمّة سلسلة لانهائيّةٌ من الأصوات عبّرت عن كونها ضحايا وخصوما ونقّادا للـ«جدليّة». وعليه، إذا وجب أن يتعلّق الأمر في ذلك بمجرّد فنٍّ في أن يكون المرءُ على صواب، فإنّه ثمّة أسبابٌ عديدة تجعل أكثر من مفكّر محصَّنا ضدّ تلك الطريقة في أن يكون على صواب. وإذا كان هذا فنَّ إقناع وحسب، فإنّه لا يمكن أن يكون مع ذلك، مُلزما، لأنّه يوجد كثيرٌ من المُنكرين لذلك، وهذا أمر قائم منذ أمدٍ بعيد! إذا كان الجدليُّ ذلك الذي يعملُ على أن ينتزع بالقوّةِ، 'نَعمْ' توكيدا لحقيقته، فإنّ كثيرا من الناس نهضوا ضدّ ذلك وعارضوه بـ'لا' نافية لا غُبار عليها. كذلك هو الوضعُ بالنسبة إلى الفحص البرّانّي؛ [٦٧٣] وهو برّانيٌّ لأنّه لا ينشغل بالمضامين، فلا يتعلّق إلاّ بالشكل؛ يوجد من جانب، مفكّرون يثقون في تقنية حجاج معيَّنة يُفترض أنّها تنتهي دائما في نهاية المطاف، بإيضاح الحقيقة؛ ومن جانب آخرَ، مفكّرون لا تفعل في نظرهم، هذه التقنيةُ الفعل الذي يحمله عليها الجدليّون، وفي حوزتهم على نحو ظاهر، تقنيةٌ مضادّةٌ تحصّنهم وتدفع عنهم «الاغواء» الجدليّ.

إذا سمّينا فنَّ الجدليّ بـ«المنطق الجدليّ»، وسمّينا فنّ من يعارضه أو حتّى يبكتُه بـ«المنطق التحليليّ»، فإنّنا نسمّي إجمالا، المواجهة التي تحرّك منذ أزمنة غابرة، تنازُعَ أسلوبين فلسفيّين متنافسيْن.

غير أنّ هذا التشخيص لم يعدْ برّانيًّا بالتمام. ذلك أنّ البرّانيّ

يحتوي من جديد، على الأمر برأسه. ومن اللافت أنّه يوجد **صراع حول الجدليّة** يدور بين مدرستيْن، مدرسة الجدليّين (المضادّين للتحليليّة) ومدرسة التحليليّين (المضادّين للجدليّة). وهذا يبدو على أنّه يطابق بالضبط ما يُثبته الموقف الجدليّ؛ فلو تعيّن أن تتولّد «الحقيقةُ» من المعركة بين المدرستيْن، لكانت بالضرورة، حقيقةً تُحصَّل عن تنازع الآراء. لكن، إذا كانت الجدليّة ههنا أيضا، تربح جولة أخرى، فلا يجب أن تكون لها الغلبةُ التامّةُ، أو أن تكون لها دون سواها، الكلمةُ الفيصل ضدّ التحليل، وإلاّ لما كانت في حاجة إلى الصراع، بل لاستطاعت منذ البداية ومن دون معارضة، أن تقول بنفسها «كيف تكون الأشياء». وعليه، لا بدّ في الحقيقة التي تنتج عن الصراع بين الجدليّة والتحليل، أن يُنصَف التحليل على نحوٍ مناسب؛ فلو دُحر التحليل بالتمام، [٦٧٤] لكانت الجدليّة على خطإ؛ وعكسيًّا، ليس بإمكان التحليل أيضا أن ينتصر كليًّا، إذ أنّه لا يستطيع أن ينكر على الجدليّة قدرتَها في مضمار المجادلة والتبكيت.

وعليه، لو تعيّن في النزاع بين الجدليّة والتحليل،- طبقا للإيقاع الثلاثيّ المشهور، أن يتولّد في الحقيقة، حدٌّ أعلى «ينسخُ» بصفته شميلةً، لحظات الحقيقة الواحدةَ ضمن الأخرى، لوجبَ أن يكون هذا الأعلى قد تعدّى أبعاد الجدليّة تلك التي لم تزل تثير منذ القِدم على نحوٍ بيّنٍ، معارضَة موقفٍ مضادّ. ومن ثمّ، توجد في الجدليّة لحظةٌ كاذبةٌ حالما تتجمّد في شكل موقف يُدافَع عنه،- وإلاّ ما كان السجال المُزمن للتحليل ضدّ الجدليّة ليكون ممكنا. أمّا طبيعة هذه «اللحظة الكاذبة» في الجدليّة، فهي في الأساس، المشكلُ الفلسفيّ الأوحد الذي يبقى قائماً في إرث الجدليّة بعد أن نطرح أشكالَ سوء الفهم.

وإذن، السؤال هو: ما مكن الخلَل في الجدليّة؟[1] لماذا ينبغي أن يُجحَد هذا المذهب في الحجاج؟ وإذا شئنا أن نعبّر على نحوِ واقعيّةٍ عليا، لِمَ هذا القَدْر من مقاومةِ «نظريّةٍ» تعالج تجارُبَ من مثْل الصراع والتناقض والتاريخ والتطوّر والصيرورة؟ ثمّ ألا يحمل فحص هذه «الأغراض» إلى الفلسفة في سائر الأحوال، مكسبا ضرويًّا يمكن بعد تحصيله، أن يؤسّس معيارَ اختبار بالنسبة إلى كلّ نظريّة منافسة صارمة؟ أوَ لا ينبغي أن يُعتبر فضيلةً أنّ نظريّة مّا في الواقع الفعليّ لا تنتهي [٦٧٥] فقط إلى مُحاجَّة نظريّات أخرى في الحقيقة، بل أيضا إلى التفكير في الحجاج بما هو كذلك،- باعتباره مفترَضا حتميّا لاكتشاف الحقيقة؟

لكن، في هذا الموضع تحديدا، تبدأ معضلةُ الجدليّة. ذلك أنّ الردّ التحليليّ يقول: إنّك تتحدّث عن الصراع، فهذا أمر حسن؛ ولكن ماذا تعني بذلك؟ جدليّتُك تدلّ على فنِّ الخوض في حجاج فكريّ، وهو فنّ ينشأ عن تجربةِ أنّه في بعض الأحيان، تُعرَكُ بالفعل عن طريق الحوار النقائضيّ القويّ، أفكارٌ لها مرتبةٌ أرفعُ من مرتبة الطروحات التي أدرجها الخصوم في بداية الحوار. إذا كان هذا هو ما تعنيه، فنحن جميعا جدليّون، على الأقلّ في ما يخصّ الأمور التي يمكن أن نتحاجَّ فيها[2]. لكن في الحقيقة، أنتم أيّها الجدليّون

---

(١) ليس السؤال هو: «ما الجدليّة؟» لأنّ من يسأل على هذا النحو، لا يبدأ من الموضع الذي ينزل عنده فعليّا من منظور فكريّ، أعني الوعي بالمشاركة في الصراع حول الجدليّة، وإن صحّ التعبير، الوعي بالتحرّك ضمن جدليّة الجدليّة. ومن المستلاح أنّ الذي يسأل على ذلك النحو، لا يتعدّى طورَ السؤال.

(٢) حينئذ ستُحصر الجدليّةُ في مجموعة من القضايا التي تستدعي كلّ واحدة منها نقيضها، أي في القضايا «الإشكاليّة» ذات المحتوى الميتافيزيقيّ أو المعياريّ التي تتيح بالفعل في المقام الأوّل وعلى نحو متّصل، تعليلَ كيفيّة النظر هذه

تعتقدون في شيء يقوم بالجوهر على دعوى تتعدّى مجرّد مذهبٍ في التحاور النتّاج. فأنتم لا تريدون أن تتحدّثوا في الطريقة التي نتوخّى ونتوصّل بها **نحن** المنظّرين المشاكسين، إلى أفكار أفضل من خلال توازن آرائنا المتعارضة كليّا. والحقّ أنّ الإثارة الجدليّة لا تبدأ إلاّ حين نحاول الحديث عن صراع «الأشياء» وتناقضها في الواقع ومن جهة ما هو واقع. فلا تسخن الأرض تحت أقدامنا حين تُفهم الجدليّة على أنّها تحاور، [٦٧٦] بل حين تُفهم باعتبارها أنطولوجيا. ولكن من أين تمرّ الحدود؟ ذلك أنّ التحاور الجِداليّ ليس فقط تعارضا متخيَّلا بين قضيّتين تلتقيان في «فضاء منطقيّ»؛ بل من حيث يمكن أن «تتفاعل» القضايا المتناقضة فيما بينها، يجب قبل كلّ شيء وفي الوقت نفسه، أن نتصارع أنا وأنت، ويُنازل أحدنا الآخرَ لحما وعظما، فتتناجَزَ آراؤنا كما الأسلحةُ المسنونة؛ إذ أنّ نقائضيّة القضايا وحدها لا تُنتج أيّ خلاف وشِقاق؛ ولا بدّ من ذوات تتصارع بواسطة تلك القضايا، وأن يكون ذلك في الواقع الفعليّ وبحضور عينيٍّ وشِدّة نفسيّةٍ-جسمانيّة. وبالتالي، لا ينتمي الصراع مع أنّه معارضةُ قضايا بأخرى، إلى مجرّد دائرة «الفكريّ» وحسب، بل هو جزء لا يتجزّأ من الواقع. ومن ثمّ تبدأ معضلةُ الجدليّة. ذلك أنّ مَن يشرع في تفكّرٍ

كما كيفيّة النظر **تلك**. وإلى جانب ذلك، ثمة مجموعة واسعة من القضايا لا تقتضي نقائضها، وليست إشكالية، ولكنها يمكن/يجب أن تُحلّ من دون لبس، على هذا النحو أو ذاك؛ وهذه قضايا ستكون من دون مضمون ميتافيزيقيّ أو معياريّ، وإذن هي إثباتات خُبريّةٌ محضٌ أو منطقيّة محض. ولا محاجَّةَ فيها. النتيجة: حيثما كانت محاجّةٌ، تعلّق الأمر إمّا بالميتافيزيقيا أو بالإتيقا. ومن ثمّ تصف الجدليّة الترنسندنتاليّةُ عند كنْط، دائرة الاثباتات التي تقبل نقائضها، باعتبارها دائرة **الظاهر** الميتافيزيقيّ: وعلى ذلك، كنط هو نموذج المفكّر الذي يفكّر في الآن نفسه، جدليًّا ولاجدليًّا.

صراع الأفكار، ينتهي لا محالة إلى نقطة «يتحوّل» فيها المنطقيُّ (أيّا كان ضربُ التحوّل) إلى الأنطولوجيّ. فالتناقض في الصراع لا يُتفكَّر وحسب، بل يتجسّد **واقعا فعليًا**. ومن ثمّ تكون الجدليّة قد وضعت قَدما في الانطولوجيا؛ وإذًا لم يعُد بإمكانِ التحليل أن يسدّ الباب في وجهها. إذ أنّ الجدليّة قد رسخت قدماها من تلك الفتحة: فمسارات الصراع إنّما هي جزء لا يتجزّأ من الكيان الفعليّ، ومنطق الصراع النتّاجِ إنّما يمتدّ امتدادا ظاهرا إلى مجال الانطولوجيا. ههنا يحدث عندئذ ما يمكن أن نسمّيه محاولةَ عِصيانِ أنطولوجيّ (مسلَّحٍ) للجدليّة؛ إذ بما أنّها تغلغلت في الميدان الانطولوجيّ على نحو لا يُنكر، فإنّها تعمل عن طريق حركةِ اسْتقواءٍ، على تملّك **كامل** دائرة الكيان باعتبارها المجال الذي تختصّ به. ومن ثمّ تجعل من الكوسموس «سيرورةً جدليّةً» شاملة، - كما لو لم يكُ شيئا غير ظاهرةٍ صراعيّة [٦٧٧] تدفع نفسَها بنفسها بلا انفصالٍ في حركة ذاتيّةٍ دراميّةٍ-مُستميتة.

لقد طوّر هيغل هذه الرؤيةَ باتّساقٍ يكاد أن يكون صاعقا وبراديكاليّةٍ عبقريّةٍ، مطبِّقا إيّاها على سائر ظواهر الكينونة تقريبًا. وعنده، أنّ تاريخ العالَم هو تحاور صراعيّ عنيفٌ ودامٍ للرّوح الكليّ لا يبلغُ ذروته إلاّ في ألَق المعرفة الذاتيّة بالمعرفة الذاتيّة؛ فيعبُر الرّوح الكليّ سلسلة من الانفصامات وضروب التعدّي الذاتيّةِ بحثا عن المفهوم الذي له عن ذاته، ونزوعا إلى اللحظة التي لم يعُد فيها من المنظور الهيغليِّ، يَبحث وحسب، بل يجد، ولم يعُد فيها يَدفع قُدما، بل ينتهي إلى اللحظة المتحقّقة لل«علْم المطلق». هنا تكون الجدليّة قد تحوّلت بالتمام من نظريّة في الحوار إلى نظريّة في العالَم، ومن المنطق إلى الانطولوجيا؛ وأمّا إلى أيّ حدّ صار المبدأ الجدليّ يهيمن على كلّ

شيء، فهذا ما يشي به المشروع الهيغليُّ الجريء حيث يعمل على إعادة بناء «علم المنطق» من الأساس، طبْقا للرّوح الجدليّ.

مع التضخّم الأنطولوجيّ للجدليّة بعد أن صارت على هذا النحو، أكبر منظومة لتاريخ الفلسفة الأوروبيّة، بلغْنا نقطةً كان قد أمست عندها الصدمةُ الارتداديّةُ أمرا محتوما. ذلك أنّ مصائر المنظومة الهيغليّةِ التي تبدو لنا في الأثناء ومن بعيدٍ، على أنّها خراب شبحيٌّ[1] للميتافيزيقيا المثاليّة، إنّما تُظهر بما يكفي من الوضوح، التحوّلَ الذي غدا ضروريّا. فحتّى المنظومة الجدليّةُ الهيغليّة التي لم يُشهد لها نظيرٌ، لم تفلت من مصيرِ أنْ تنحسر بدورها إلى مجرّدِ موقفٍ [٦٧٨] تكوّنت ضدّه أشكالُ معارضة قويّة وظافرة. ما كان يظنّ في السابق، أنّه الكليّ، قد سقط إلى وضعيّةِ «لحظة» ومجرّدِ قطب للتعارض. ضدّ مزاعم التأمّل الطاغي، استفاق فكرُ **إمبيريٌّ** مكين ومتواضع، وأدرك وعيا بذاته قويّا جدّا؛ وانتصب ردُّ فعل **ماديّ** ضدّ المثاليّة التي دُفع بها إلى الحدّ الأقصى؛ وضدّ العظَمة التي صارت منظومة، تشكّلَ وعيٌ **وجوديٌّ** أخذ بعين الاعتبار نسبيّتَنا وهشاشتنا؛ ثمّ على رأس ذلك كلّه، نهض عندئذٍ، تيّارٌ أقرّ العزم على التمسّك بأوّليّة **الممارسة**، ضدّ طغيان النظريّة. ذلك أنّه إذا كان هيجل الذي هو من أعظم الناظرين المتملّينَ في سيرورات التاريخ، قد بلغ نقطة اعتقد عندها الفكرُ أنّه قد رضي وحدةَ العقل والواقع الفعليِّ، فإنّ الأجيال اللاحقةَ لم تعرف ولم تشعر قطّ بشيء أوضحَ من أنّ العقليّ والفعليّ تفصلهما هوّةٌ سحيقة، وأنّه لو أمكن أبدًا سدُّها، لتعيّن أن يكون ذلك من زمام ممارسةٍ **تُحوّل** الواقعَ الفعليَّ وتجعله معقولا.

---

(١) لم يزلْ خراب المنظومة الهيغليّة يثير مصلحةَ النقدَة المستصلحين المرمّمين؛ وما تنفكّ طلائعُ الوضعانيّين تطاردهم بلا هوادة.

ما يزال هذا «الطرْحُ» الخُماسيُّ «المضادّ» للمنظومة الجدليّة (الامبيريقيّة، المادّية، الوجوديّة، أوّليّة الممارسة، العقليُّ باعتباره ما لم يَستتبَّ بَعدُ) يسِم إلى اليوم، الوضعيّةَ التي ينبغي أن تناظرها أو ترتضيَها كلُّ نظريّة فلسفيّة لاحقة سواء أكانت جدليّة أم تحليليّة. لكن انطلاقا من ذلك، لم تعُد مجرّدُ «القناعات» المضادّة للجدليّة كافية على الإطلاق. لأنّه أيّا كان ما يحدث بعْد هيغل وضدَّه، فإنّما يسقط طوعا أو قسرا، في «جدليّة الجدليّة»، - وبعبارة أخرى [٦٧٩] يسقط في صراع العقل الذاتيّ مع المنظومة المنهارة التي أرادت مع ذلك، أن تبرهن على عقل موضوعيٍّ سارٍ للصراع.

يبدأ هذا الصراع بـ'لا' نافيةٍ نفيا غليظا لاسْتِطلاق الجدليّة بلا تخْجيل. فلا ينبغي الانسياق إلى حلمِ تناقضٍ نتّاجٍ ينتهي في كلّ موضع وعن طريق الطرح والطرح المضادّ، إلى شمائل عليا. ولا يمكن التفكير في الكينونة الحاقّة إذا ما تمعنّا تحديدا، حركاتِها وتطوّراتِها وصراعاتها، من خلال اتّباعِ أنموذج محاجَّةٍ ضخمة تنزع إلى الحقيقة من خلال الحدود القصوى. رفْض ذلك إنّما يعني استبعاد الجدليّة من الأنطولوجيا. أمّا صدُّها كليًّا فممتنعٌ، لأنّ هذه النظريّة الصراعيّةَ في الصراع والتناجُزِ قد «رسخت قدماها» كما قلنا آنفا، من «فتحة الباب». وبالتالي، لا بدّ أن يتعلّق الأمر في الفلسفة بعدَ هيغل، بإبطال العصيان الانطولوجيّ المسلَّح للجدليّة من دون حذْف مجال مصداقيّتها. وهذا إنّما يقتضي لا أقلّ ولا أكثر من استعادةٍ عقلانيّة (تحليليّةٍ) للجدليّة في شكلِ **سجاليّة عامّة**[1]. ذلك أنّ

---

(١) لذلك أطروحةُ غادمير بوجوب «استعادة» الجدليّة ضمن المحاورة والهيرمنوطيقا، هي من منظور الأدبيّات، مبتورةٌ. ذلك أنّ السجاليَّ يتعدّى بالفعل، الحِواريَّ. من يفكّر في «هرمنوطيقا الحرب»؟ وفي نظرية في «الحجاج

عظمة التقليد الجدليّ كانت تقوم على التفكير في الصراع صراعيًّا، وفي التناقض ضمن حركات التناقض،- ولا بدّ أن «تنسخه» نظريّةٌ عقلانيّةٌ في الصراع؛ وبالطبع، هذا النسخُ هو [٦٨٠] طبقا للدعوى الهيغليّة، خفضٌ، وبعبارة إيجابيّة، التصاق بالأرض، وتجذُّر واقعيّ بديهيٌّ للسجاليّة العامّة في حجج يمكن بعامّةٍ استعادتُها.

«حين يتجادل اثنان، يفرح الثالث». عندما نؤوّل هذا المثل الدارج، يُفهم المعنى السجاليُّ للجدليّة. في صراعِ متجادليْن يستنفد الأوّل والثاني قوّتَهما، إذا كانا متكافئين تقريبا، على نحوِ أنّ طرفا ثالثا سيكون بإمكانه إذ ينضمّ إليهما، أن يخضعهما بأقلّ جَهد. لكن في التحاور الجدليّ، لا نعثر على ثالث، بل لا يوجد إلاّ خصمان شريكان يُنهك أحدُهما الآخر ما أمكن ذلك، في مبارزة ثنائيّة. وإذا حدث أن كانا متكافئين في المبارزة، أمكن لنا أن نتنبّأ بأنّ الصراع بينهما غير محسوم. وإذا كان كلّ واحد منهما مجادلا ماهرا، لم يكن من المستحيل عليهما معا أن يدافعا عن موقف متفكِّر ومعروكٍ، بل أيضا أن يقدّماه هجوما على موقف الخصم. لكنْ تتبدّل الصورة بضربة واحدة حين لا يدخل الطرف الأوّل إلى المعركة بصفته مجادلا كفؤا، بل يعمل على أن يكون في الوقت ذاته، مجادلا وحكَما. هذا هو بالضبط الجدليّ. إذ أنّه بما هو كذلك، يقفز من موقع الخصم ذي القوّة المعادِلة إلى موقع الطرف الثالث ذي الغلَبة. ومن جهة ما هو هذا الثالث، يحطّم موقع الثاني في دوره المزدوج بصفته الأوّل-و-الثالث. فيجادل بألْمعيّة ضدّ ألمعيّة؛ إلاّ أنّه يحرص على أن يظلّ أكثر ألمعيّة. كذلك يستعيد كما يُقال، «لحظات الحقيقة» التي للجهة

المسلَّح»؟ وفي «حواريّةِ» قطائع التحاور؟ من دون الحديث عن حماقات «هرمنوطيقا رأس المال» و«حواريّة الإدارة».

المضادّة، وإذ يُخضعها، يتملّكُها ويرتقي بها إلى «مستوى أعلى». لكن هذا لا يكون مشروعا إلاّ إذا صرّح الطرف الثاني من جانبه، لا بكونه قد غُلب وحسب، بل أيضا بأنّ الثالث أقنعه؛ [٦٨١] ومن ثمّ يسلّم من جديد بالانحياز إلى الخصم الذي سيكون اتّفق وإيّاه عند مستوى أعلى مشترَك. عندئذ سيكون لدينا «ثالثيْن» يمكن أن يتمتّعا كلاهما بالجدال الدائر بين الأوّل والثاني، لأنّ كليهما سيخرجان منتصريْن من هذا الجدال[١]. إلاّ أنّ هذا كلامٌ بالمجاز؛ ذلك أنّه لا يوجد ثالث في الحجاج بين اثنيْن. وطالما أنّهما يتعادلان في القوّة، لا يمكن أن نتحدّث عن الجدليّة، بل يجب أن نسمّي الأشياء من قبل ومن بعدُ، بأسمائها: إن هو إلاّ حوارٌ أو محاجّة.

إنّ بؤس الجدليّة يتركّز في وظيفة الشميلة التي كثيرا ما تُستحضَر. فالجدليّة تعلِّم أنّه من صراع القوى المتعارضة، يتولّد الجديدُ والأعلى. غير أنّه في هذا التعرّف إلى الصراع تكمن خدعة. إذ أنّ هذا التعرّفَ إنّما يحقّقه الطرف الذي ينظر إلى نفسه على أنّه المنتصر في الصراع، لا المنهزم. ومن ثمّ، جدليّاتُنا الأوروبيّة منذ هيرقليطس، هي جميعا من منظور بنيويّ، بمثابة **استيهامات المنتصر** التي تسعى إلى إبرام ضربٍ من معاهدة السلم ضمن ما يُزعم أنّه شميلة؛ وهي ولا ريب، نمط من المعاهدة المملاة حيث يُفترَض أن يطمأَن المغلوبُ ويدمَج في نظام جديد. هذا يعني في رطانة الجدليّة: إنتاج كلّيٍّ يفوق التعارضَ. لكن ما يحدث في واقع الأمر، هو تأويل السجالِ جدليّةً، على معنى تلخيص خصومةٍ مّا من منظور المنتصر. إذ أنّ المنتصر يؤسْلب تاريخ الصراع باعتباره تطوّرا وتقدّما يفضيان

---

(١) أنظر: التأمّل التمهيديّ الثاني من الباب الأوّل.

إليه. أما وعي المغلوب فلم يعد يشارك صراحة في خلاصة المنتصر، بل لم يعد يوجد إلاّ باعتباره «لحظة» تابعة مرؤوسا؛ فـ«يُنسَخ» سهمُه، ويبقى المغلوب في الدرك الأسفل. [٦٨٢] وعليه، يُنظر إلى المنتصر بنيويّا، على أنّه أنا-مضاعف، أعني الأوّل والثالث، وفي وظيفته ثالثًا، يستنزف بكيفيّة معيّنة، حججَ الثاني وقواه وحقوقَه[1]. ذلك أنّ الرّوح الكليّ عند هيغل يسلك مسلك المتوحّش المفترِس الذي يلتهم الوعْيات الأخصامَ، ليستمدّ منها إذ يهضمُها، سيادتَه. فهذه الجدليّة «الوضعيّة» تشتغل قمعا وزمّا للطرف الثاني، بل بعبارة أدقّ، قمعا ثانيا لما كان ذاتَ مرّة، قد ناهضَ القمعَ الأوّل. (ذلك أنّ الموقف الثاني، الطرحَ المضادّ، لا ينشأ فعليًّا، بصفته شريكا في مبارزةِ قوى متكافئةٍ أو قطبا نقيضا، بل بصفته تمرّدا على هيمنةٍ مستتِبّة).

وبالتالي، لا تُهمل الجدليّة الوضعيّةُ مجال السجال، بل تُنهي الخصومةَ بإملاء شروط المنتصر؛ ومن ثمّ تتدخّل من قبْل ومن بعد، في المجرى السجاليّ للأحداث،- وهذا غالبا ما يكون طبقا لقاعدةِ الاصطفاف إلى جانب الهيمنة والوعي الغالب؛ وهي تعزّز بنيات الأعلى-الاسفل، الخير-الشرّ، الأنا-الهو انطلاقا من موقف الرياسة وعلى حساب «الجانب» الأسفل. وتحصل عن ذلك نتيجةٌ تثير سخريةً قارسة: الجدليّاتُ الوضعيّة من أفلاطون إلى لينين، تفعل على صعيد الممارسة، فعلَ العراقيل والتزييفات لما اتّخذته غرضا لها، أعني الصراعَ النتّاجَ وتكافؤ القوى.

وإنّها هذه التجرُبة هي التي يبسُط على أساسها، تيودور ف.

---

(١) وعند هيغل الذي غاص عميقا في انفصاميّة هذا الانا المضاعف، توجد أيضا منعكَساتٌ نحويّةٌ لتلك البنية: قضايا يرد حاملها في صيغة المتكلّم ومحمولها في صيغة الغائب.

أدُرْنو قلبَه الجريء للتقاليد والسنن الجدليّة، قلبا يشي بالارتياب في إيديولوجيا المنتصر القائمة على الشميلة العليا. والحقّ أنّ انتصارات «الكليّ» لم تأت بأيّ تخفيف للتوتّرات، وبقي السلبُ عقيما غيرَ نتّاج [٦٨٣] مثله مثلَ سلب السلب. لقد كذبت أشكال «النسْخ والرفْع»، ولا شيء أفضل تحصَّل من بعد ذلك. إذ كلّما تنازعت الأحزابُ والمعسكراتُ والإيديولوجيّاتُ وتناجزت «جدليًّا»، ترسّخت غلبةُ روحِ الرُكود والهيمنة والتصلُّد، تحت غطاء الإنتاج والتسلّح المحمومَيْن. فما ينفكّ الاحياء يصيرون أكثر فأكثر، أسلحة وأدوات. وبقدر ما يغدو كلُّ شيء على نحوٍ مباشر أو غير مباشر، صراعاً وتجارة، حربا وتبادلا للسلع، أسلحة وبضاعة، يموت الحيُّ الذي يكون الصراعُ طبقا للتصوّر الجدليّ، لصالح تطوّره ونموّه. وفي نهاية المطاف، لم تعد الجدليّة حتّى في الظاهر، شكلَ حركة العقل في الصراعات التاريخيّة، بل صارت، ولنتفكّر ههنا الاستعمال الستالينيَّ للجدليّة، أداةً لذُهان ماكرٍ وحسّاب. ولم يعد الصراعُ البتّةَ أبا الأشياء جميعا، بل مانعا ومُهلكا لها. ولذلك يبدأ تصحيح أدرنو للنظريّة الجدليّة على نحو منطقيٍّ متّسقٍ، من «الشميلة» المشكوك فيها:

«إنّ في عبارة «جدليّة سلبيّة» خرْقا للتقاليد والسُنن الدارجة. ذلك أنّ الجدليّة تطلبُ مُذْ أفلاطون أن يتنتّج إيجابيٌّ بواسطة السلب؛ وكان شكلُ سلبِ السلبِ بعد ذلك بوقت طويل، يدلُّ على ذلك المطلوب بكيفيّة لافتة. أمّا هذا الكتاب فيرغبُ في أن يحرّر الجدليّة من مثل ذلك الجوهر الإثباتيّ...» (**جدليّة سلبيّة**، استهلال(*)).

(*) لنبشّر القارئ(ة) العربيّ(ة) بأنّنا بالتوازي مع نحن بسبيله ههنا، قد عرّبنا قسطا معتبرا من **جدليّة سلبيّة** الذي هو في ما نقدّر، متنٌ نقديّ-فلسفيٌّ فاردٌ في الجدليّات المعاصرة. [المترجم]

تعمل الجدليّة التي تُتصوَّر سلبيّا، في مضادّةٍ لسجاليّة عامّة من دون أن تفصح عن ذلك. إذا كان الطرف الأوّلُ «مثاليّةَ» الهيْمنات، والثاني «ماديّةَ» المقهورين، فإنّ الثالث الذي ينشأ عن الصراع، هو في الأساس ومن جديد، الأوّلُ ولكنْ على نحوٍ أسوأ. ذلك أنّ رفع الكليّ فوق التعارضات، هو دوما من جديد، الشيء نفسُه؛ فلا ريب أنّ شيئا مّا يتحرّك في ذلك، لكن كلّما [٦٨٤] كان تغيّرٌ، بقيت الأشياء على حالها: التحوّل السلبيّ عند أدرنو، ضدّ الجدليّة التقليديّة، إنّما يدلّ على 'لا' نافية ضدّ ما هو في المذهب الجدليّ السائد اليوم، أي في الماركسيّة-اللينينيّة، مجرّدُ كذبة. إذ مهما يكن الجانب الواقعيّ للماركسيّة-اللينينيّة قويّا ونتّاجا (فلها سائر الدوافع للطرح الخماسيّ المضادّ لهيغل الذي ذكرنا آنفا، وإذًا كلّ ما نعتبره في يومنا هذا، «واقعيا»،- وأمّا الدافع الوجوديّ فليس لها والحقّ يُقال، إلاّ في شكل مشوّه)، لم تكن مع ذلك في خصوص نقطة حاسمةٍ، واقعيّةً بالقدر الكافي: **لم** تعملْ على سحب الجدليّة من الأنطولوجيا في شكل مرضٍ ومرتَّب عقليًّا.

لا بدّ أن يفضي هذا السحْبُ كما قلنا، إلى سجاليّة عامّةٍ تطبع الصراعَ في ديناميّته الاجتماعيّة وفي وظيفته التطوّرية. فهذا ليس أقلّ ولا أكثر ممّا يتعيّن على نظريّة تدّعي بعد هيغل، أنّها نظريّة جدليّةٌ، أن تُنجزَه. ولقد **شرع** ماركس في ذلك؛ إذ أنّه قدّم فلسفةً في التاريخ لا يكون لها معنى إلاّ إذا فهمناها باعتبارها محاولة لأول سجاليّةٍ عقليّة عامّة. والقضيّة الجوهريّة في مذهبه التي مفادُها أنّ تاريخ الإنسانيّة إلى يومنا هذا، إنّما هو تاريخُ **صراعاتٍ** طبقيّة، تبرهن على أنّ ماركس قد عمل على تحرير الجدليّة من الإرث المثاليّ، وعلى تأسيسها واقعيًّا وخُبريّا بصفتها نظريّةً في الواقع الفعليّ، وتحديدا

باعتبارها سجاليّةً عامّة. لكن تتكرّر مع ماركس نفسه، معضلةُ الجدليّة؛ ذلك أنّه لم يعرض سجاليّةً عامّةً وحسب، بل أيضا برهن في الوقت نفسه، ضمن هذه السجاليّة وبواسطة حجّة فاسدة، على أنّ موقفه ينبغي أن يكون موقف المنتصر. فماركس هو أيضا قد أنتج (مسبَّقا) استيهامَه منتصرا، أي أنّه قد زيّف من جديد، السجالَ جدليّةً. ومن ثمّ، [٦٨٥] إبطال ملكيّة مَن لا ملكيّةَ له يرُاد به رفعُ شيء مّا كليٍّ فوق تعارض المستغِلّين والمستَغَلّين، ولا سيّما التوزيع العادل للثروات؛ لكنّ الوسيلة إلى هذا ليست كليّةً، بل سجاليّةٌ جديدةٌ، أعني قهر القاهرين، ما يُدعى ديكتاتوريّة البروليتاريا. فيسلّم الفكر الماركسيُّ الذي هو نفسُه ديكتاتوريٌّ، بتلك الديكتاتوريّة. إذ بالنسبة إلى ماركس أيضا، تقوم الجدليّة بما هي اصطناعٌ «وضعيٌّ»، مقامَ الشِقِّ والحَكَمِ، الأوّلِ والثالث في الآن نفسه. وعليه، بقدر ما كان ماركس واقعيّا من حيث افتتح سجاليّةً عامّةً، ظلَّ غيرَ واقعيٍّ في خصوص أهداف ونتائج الصراعات التي صادر عليها. أمّا ما يُدعى منظومات الحزب الواحد التي نراها اليوم أمام أعيننا، فليست إلاّ مسيخا لتلك الواقعيّة المفصودَة: أحزاب تاهت في استيهام المنتصر، فتصوّرت عندئذٍ أنّها أدمجت الموقف الثاني لتنسخه في شميلة عليا لا شميلةَ سواها. الحزب بصفته كلاّ. والقطب بصفته شمّالا. واللحظةُ بصفتها جملةً شاملة. تلك هي بالضبط، الخطاطةُ التي طبقا لعبارات ماركس، لا بدّ فيها أن تبدأ «الوساخةُ كلُّها مجدّدا ومن البداية».

ما كان بدأ محاولةً لتجنّب خطر الثنائيّة الذُهانيّة بواسطة التعرّف الجدليِّ إلى حدّيْها **كليهما**، قد انقلب في آخر لحظة، إلى أُحاديّة جديدة ما تلبث أن تفضي قسْرا إلى ثنائيّاتٍ أخرى.

يجب أن تُعتبر محاولة ماركس لتأسيس سجاليّة عقليّة عامّة

محاولةً فاشلة، في الواقع الفعليِّ كما في النظريّة؛ وأمّا **الانجازُ الباقي فيكمن في المحاولة نفسها**. وليس لنا من خيار إلاّ أن نتعقّب الفحصَ عنها عقليًّا. وبالفعل، التاريخ الإنسانيُّ هو **أيضا** تاريخُ صراعات كما شدّد على ذلك ماركس، [٦٨٦] إلاّ أنّه من المشكوك فيه كثيرا أنّه كان على حقّ إذ تعرّف إلى سائر الصراعات التاريخيّة على أنّها صراعاتٌ **طبقيّة**. فالسجال العالَميّ الذي يتراءى لنا تاريخا عالميّا، يُقدّم بالأحرى مشهدَ صراعات بين الاثنيّاتِ العرقيّة، وبين الدول، وبين الامبرياليّات، تتخلّلها بالطبع وتتشابك معها واقعةُ أنّ حوامل الصراع غالبا ما تكون **في حدّ ذاتها**، مجتمعاتٍ طبقيّة-، على الأقلّ في الطور التاريخيّ الذي نتعرّف إليه بعامّة، على أنّه تاريخ الدولة، أي مجتمعات الهيمنة التراتبيّة. لكن، ولا واحدة من السوفسطائيّات ستستطيع أن تطابق بالتمام، بين التاريخ الإنسانيِّ للحرب وتاريخ الصراعات الطبقيّة. وفضلا عن ذلك، المجتمع الطبقيّ هو نتاجٌ للحرب كما أنّ الحرب هي نتاجٌ للمجتمع الطبقيّ. وللوقائع التاريخيّة ههنا وزنٌ معتبر، حتّى أنّه على خلاف هيغل، يمكن القول في خصوص الصراع بين الواقعة والنظريّة: اللعنة على النظريّة. فالحرب أقدم من المجتمع الطبقيّ، والصراعات بين المجتمعات الطبقيّة ليست في حدّ ذاتها صراعاتٍ طبقيّة. وعلى خلاف الماركسيّة، تتمتّع السجاليّة العامّةُ بامتيازِ القدرة على أن تقدّم من البداية، تلك الفوارق الواضحة. وهي قادرة على ذلك لأنّها لا تريد أن تكون استيهامَ الغالب المنتصِر، ولأنّه ليس من مصلحتها أن تبرهن على انتصار شِقٍّ مّا لا بدّ تاريخيّا أن «تكون مدّتُه قد فاتت». وعلى رأس ذلك كلّه، ليست هذه السجاليّةُ ملزَمةً البتّةَ بابتكار حوامل ذاتيّة للصراع لا وجود لها إمبيريقيّا، كما فعلت الماركسيّةُ حين

صادرت على البروليتاريا مكافحا كونيًّا للبرجوازية. بل إنّه بإمكان السجاليّة العامّةِ في توصيفها التاريخيّ، أن تخطو خطوةً أخرى في ما أبعد ممّا فعلت الماديّةُ التاريخيّة نفسُها: أعني أنّه بمقدورها [٦٨٧] أن تدرس الأسلوب السجاليّ للجدليّين باعتباره أحد أهمّ الظاهرات في تاريخ الصراع الحديث؛ إذ أنّها تبيّن ما يحدث حين يؤسّس شقٌّ أو حزبٌ مّا صراعاتِه على نظريّة «جدليّة». ومن ثمّ لا تزال الجدليّة «الوضعيّة» تكوّن من جانبها، موضوعا للسجاليّة العامّة[1].

يتعلّق سهمُ أدرنو المعتبَرُ بهذه النقطة. وحدها جدليّةٌ سلبيّةٌ ستكفّ عن كونها إيديولوجيا لتبرير مشروعيّةِ شقٍّ أو حزب يرى نفسه في الحُلُم، غالبا منتصرا وكُلاًّ قائما برأسه. بهذا دون سواه يمكن أن يزول الاستعمال السيّئ للجدليّة. إذ حالَما تُستخرج نواتُها العقليّة بصفتها سجاليّةً عامّةً، يمكن بل يجب أن يزول جانبها الزائف والكاذب. عندئذ، لن تعودَ في خدمةِ أيّ أحدٍ ليكون دوما على حقّ. لن تعود الجدليّةُ سلاحا ولا إيديولوجيا ولا وسيلةَ دعاية، بل ستصير إلى ما تفهّمتْ أنّه عنصرُها الأخصُّ وإن لم يزل في ذلك خطأ: أنّها آلةٌ لتوصيف الواقع الفعليّ والتاريخ وصراعات الوعي. حين وضع أدرنو كما قال، جميع أوراقه مكشوفةً على الطاولة، فهو قد كان أنجز حركةً انتهى أجلُها ضمن التقليد الجدليّ الذي استغرق في النضج. إذ من جهة ما هي جدليّةٌ سلبيّةٌ، تنتهي الجدليّةُ صراحةً، عن السعي إلى أن تكون بقهْرٍ، على حقّ، وعن الاحتفاء بعنف المنتصر شميلةً عليا. لقد كانت النظرية النقديّة محاولة لقطف إرث الجدليّة من دون إنتاج استيهاماتِ الغالِب المنتصر. وفيها وقع التعبير عن وصيّةِ

---

(١) أنظر: الكلبية الجذريّة الثانية، فصل 'المفتّش الأعظم'؛ الكلبيّة الثانويّة الثالثة؛ نقد البنية الفوقيّة المثاليّة؛ مرثاةٌ ماركسيّة؛ كما الباب التاريخيّ، فصل ١٥.

المعنَّفين والمقتولين. ومن ثمّ، تبسُط لأوّل مرّة وباتّساق منطقيٍّ، مقتضى كتابةِ تاريخ الإنسانيّة على نحوِ أنّ الأشقياء الذين هلكوا فيه بصفتهم ضحايا، [٦٨٨] لا يظهرون على أنّهم «سماد الأرض» وحسب (انظر الفصل الذي يتعلّق بالمفتّش الأعظم)، وأنّ التوصيف التاريخيَّ لا يكرّر بطريقته، العنف والظلم اللّذيْن حدثا في الصراعات الفائتة.

هل يستوفي هذا كلَّ شيء؟ هل تطمئنّ قلوبُنا حالما تُستبعد الجدليّة من الانطولوجيا ليُدفع بها إلى ميدان السجاليّة العامّة؟ هل هذه السجاليّة هي **وحدها** التي تشكّل النواة العقليّة للجدليّة، وكلّ ما تبقّى منها لن يكون إلاّ حشوا وعجرفة؟ في تقديري، يبقى علينا أن نبرهن على أنّ للجدليّة جذرا ثانيا يظلّ مكيناً حتّى وإن تعيّن علينا اجتثاث الأوّل. ونجد الجذر الثاني حين نصغي قليلا إلى دعاوى الجدليّة في الانطولوجيا وفلسفة الطبيعة. فالجدليّة ستثبت لا محالة آجلا أم عاجلا وطبقا للتصوّر الذي لها عن نفسها، أنّها علم «الصيرورة»، وأنّ الصيرورةَ بدورها، هي «القانون الأكبر» للواقع الفعليّ. ثمّ سرعان ما ستضرب الجدليّة بعد ذلك، مثالا يشي بسذاجةٍ مؤثِّرة، هو مثال النبتة التي من بذرةٍ صارت ثمرةً، صيرورةً تزول فيها البذرة وتتحوّل إلى النبتة التي تتولّد عنها؛ وهذه النبتة تُنتج بدورها الثمرة التي تسقط من النبتة وتفضي إلى إنباتٍ جديد في حين تموت النبتةُ الذابلةُ، وذلك على نحوِ ما يكون الزوالُ بعامّةٍ القفا الملازِم للصيرورة. هل انتقلنا من دون أن نلحظ ذلك، من السجال المجتمعيّ إلى علم الطبيعة والبيولوجيا؟ فلا ريب أنّنا غيّرنا الأرضيّة من دون أن نشعر بذلك. إذ أنّ ما يدعى جدليّة الطبيعة كان دوما ومنذ

أمد بعيد، عقبَ أشيل هذه النزعة (ومكمَن ضعفها). وبإمكان المرء منذ هيغل بخاصّة، أن يتسلّى باثباتات [٦٨٩] من مثل التي تقول إنّ الزهرة هي **نقيض** البرعم، في حين أنّه «بواسطة الثمرة، تَبينُ الزهرةُ [عندئذ] كيانا كاذبا للنبتة». (**فنومينولوجيا الرّوح**، [بيروت، ٢٠٠٦، ص. ١١٨]) أ هو سحرُ المفهوم أم استغفالٌ خطابيّ؟ وبالفعل، لا يجد التحليل في هذا الموضع أدنى صعوبة للبرهنة على سوء استعمال للّغة. ومن السهل أن تُتصوّر سخريةُ النقّاد التي هي مبرَّرة. ومع ذلك لا ينبغي أن تُعمينا هذه السخريةُ عن درْك الإشارة الكبرى التي قدّمها هذا المثال. مهما بدا هذا المثال ساذجا، فإنّه يكشف عن طبقةِ سذاجةٍ أساسيّة وأصلانيّةٍ للتفلسف لا يمكن أن تُحلّ كليّا عن طريق أيّ مكر جدليّ أو تحليليٍّ أيًّا كان مبلَغُه. ذلك أنّ هذا المثال يفتح منظوريّةً على الدور الحيويّ، وعلى الانقلاب الأكبر والكليّ للظاهرات بين الصيرورة والكيان والزوال. وهذه ظاهراتٌ ما تنفكّ تتراءى بلا انقطاع، للتقليد القديم للحكمة، التقليد القبْعلميّ: إذ هو يرى تغيّر الفصول، وإيقاعَ الليل والنهار، وتعارض اليقظة والنوم، وتعاقب الشهيق والزفير، وتبدّل الضوء والظل. في مركز هذه الظاهرات المتعارضة وجدت تلك الحكمة لعبةَ الجنسيْن التي تقدّم في الوقت ذاته، أنموذجَ توسيع الثنائيّات القطبيّة إلى ثلاثيّة جدليّة. لأنّه في التقاء الذكر والانثى، ينشأ الوُلْدُ، «شميلة» الأب والأمّ، البويضة والمنيِّ، الحبِّ والقانون، إلخ.

في تقديري، تُظهر هذه الاعتبارات الساذجة أيَّ أساس حاولت الجدليّةُ أن تستند إليه في جانبها الوضعيّ. إذ أنّ الجدليّة قد استعارت لوقت طويل، مبادئها الانطولوجيّة من فلسفة أصلانيّةٍ في الحياة كانت تتراءى لها لعبةُ الثنائيّات وقوى العالَم المتعارضة. وما يُسمى جدليّةً

إنّما هو في الحقيقة، [٦٩٠] **إيقاعيّةٌ** أو فلسفةُ قطبيّة. وعن طريق التأمّل المحض، تعمل هذه الفلسفة على تفهّم الحياة والكوسموس باعتبارهما تعاقبا لا يخمُدُ لأطوار الكينونة وأحوالها التي تحدث وتزول،- من مثل المدّ والجزر، وأدوار النجوم، والفرح والترح، والحياة والموت. تفهم هذه الإيقاعيّةُ الكبرى سائر الظاهرات بلا استثناء، باعتبارها أنباضا وأطوارا وموازين. ولا تتعرّف فيها إلى شيء آخر سوى صوْلة الواحد، المبدإ الكونيّ في تحوّلاته الطبيعيّة المحتومة. أنّ لكلّ شيء في العالَم ضديدَه، وأنّ الأحوال تتحرّك في سيل ودورٍ سرمديّيْن، وأنّ الحدودَ القصوى تمرّ في بعضها البعض، فتلك هي الرؤى الكبرى والثابتة التي تنتهي إليها هذه الإيقاعيّة. و«الجدليّة» الهيرقليطيّة التي هي الأولى وبلا شكّ، الجدليّة الأوروبيّة الوحيدةُ التي تقوم على فلسفة القطبيّة المحض، من دون التحوّل مع ذلك إلى سجاليّةٍ، كما أنّها أيضا تأمليّةٌ وغامضةٌ لا تتقصّد الاقناعَ، ولم تُرصَدْ للمحاجّة، إنّما هي التي تطابق بالتمام ذلك النوعَ من الحكمة:

«تنزع الأضداد إلى الوحدة، ومن المختلف ينشأ أبهى انسجام، وكلّ شيء يتولّد عن الشقاق.

الوصل: كلٌّ ولاكلٌّ، نزّاعٌ إلى الجمع ونزّاع إلى الفصْل، تصاديا ونشازا، لكلّ شيء عن الواحد، وللواحد عن كلّ شيء.

الحيّ والميْت، اليقظ والنائم، الشابّ والهَرِم: كلاهما يكونان فينا دوما.

نحن ندخل ولا ندخل في الأنهار نفسها؛ نكون ولا نكون.»

(شواهد منتزَعةٌ من: **العالَم الفكريّ القديم. مختارات لنصوص كلاسيكيّة**، تحرير ف. رُويغْ، فرانكفورت على المايْن، ١٩٨٠، ص. ٩٢-٩٣).

[٦٩١] مثل هذه الرؤية إلى العالم كلِّه ما تزال تمتلك نضارةَ وعظمة الفلسفة الأولى؛ إذ أنّ لها دلالةً تأمليّة لا حجاجيّة. وهي تُعلَّم للناس جميعا ولِلاَ أحد، ولا تريد أن تقنع، بل تكتفي بالتلويح والإشارة فحسب؛ ويمكن أيضا ألاّ تُقال البتّةَ، ولكنّها لا تريد بأيّ حال من الأحوال، أن «يُدافَع» عنها كما يدافع المرءُ عن رأي أو موقف. أمّا خطابها فأشبه ما يكون بائتلاف نغميّ مع كون نابض بالإيقاع الحيّ. ذلك أنّ للعالَم مجراه وأنفاسَه. وهذه الفلسفة القطبانيّة الباكرةُ لم تكن إلاّ تنفسًّا من دون صراع، بأنفاس العالَم الواحد. فلا توجد هوّة بين «القانون العالَميّ» للقطبيّات وبين فهم الفيلسوف لها. إذ أنّ المفكّر، وبالأحرى «الرائي المتملّي»، لا يتّخذ موقفا «يختصّ به»، ولا ينفصل بما هو ذات عارفة عن الظواهر المعلومة. فليس هو في العالم الأكبر لتلك الأنباض والتحوّلات القُطْبَانِيّة، بذلك «الانا» الذي ينفصل عن هذا العالم ويمكن في هذا الانفصال، أن يقع في الخطأ. كلّ ما يقوله إنّما يعْبره ويتعنّاه أيضا، وسيكون الأمر كذلك إن قال أو لم يقل. وفي النتيجة الأخيرة، سيتعيّن أن نسمي مثل هذا المذهب القطباني فلسفةً من دون ذات. حيث تسود هذه الرؤيةُ، لا يوجد في الأساس، إلاّ الايقاعات، وصَوْلاتُ الطاقات والأقطاب المتعارضة، فلا تتبقّى لأنا الانسان المنفصل أيُّ دائرة يختصّ بها. ومن ثمّ لم يعُد يوجد بالنسبة إلى البشر في ما يتعلّق بهذه الايقاعات، إلاّ موقفٌ وَحِدٌ يصْدُقُ: الاستسلام. فالفهم يعني التسليمَ والتواطؤ. إذ أنّ من يرى أنّ العالَم ائتلافٌ وانسجام ضمن التمزّق، لا يعارض ولا يناهض ذلك. وحيث يسود التفهّمُ، تكون الذاتُ المناهضة قد ولّت وفاتت. لكن إذا جاز أن تسمى الجدليّةُ على هذا المعنى بالفعلِ «نظريّة عليا»، فإنّها تبدو

[٦٩٢] **من منظور الحجاج**، ممّا لا قيمة له على الاطلاق؛ إذ أنّها في تأمّلها المتجرِّد، قد تراخت إلى أسكَن عدم قابليّة للبرهنة. ولذلك هذا المذهب في الحكمة ليس البتّة سجالا، بل تناغم وإيقاعيّة.

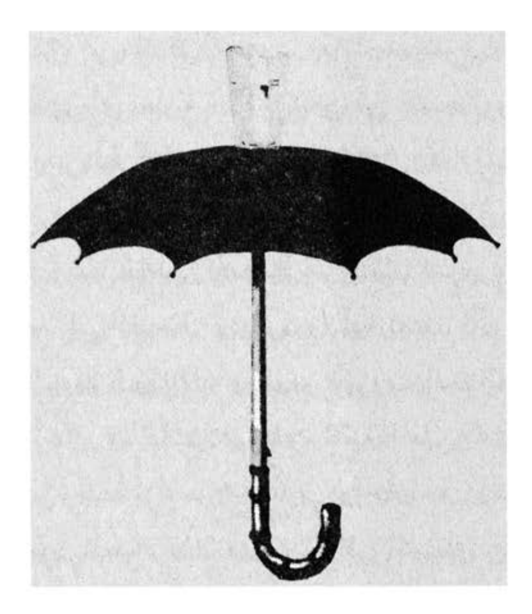
إذا صحّ بعامّة أن نسمّي مثل تلك الفلسفة القطبانيّة بالجدليّة، فإنّ الأمر يتعلّق في كلّ الأحوال، بنظريّة كوسمولوجيّة-تأمّليّة[1] لا يوجد فيها أيّ شيء يذكّر بالعلاقة «الجدليّة» الحديثة ذات-موضوع. ذلك أنّه ليس للإنسان أن يقابل بأيّ وجه من الأوجه، القطبيّات؛ فلا يقف منها موقفَ الذات من الشيء؛ ولا يمكن أن يكون هو نفسه في كلّ الأحوال، إلاّ قطبا، ذاتا من بين ذوات، وقوّةً من بين قوى-، في الوقت نفسه بلا مقاومة وسهم فعلٍ مدمَج ضمن ما يحدث. ومن ثمّ، ليس من قوامه أن يعارض الكينونة بصفته الغيرَ (الذاتَ) المهيمن والكفيَّ بنفسه. فهذا لا يُدرَك إلاّ حين يصير عالَم البشر مستقلاًّ، وحين يتوتّر المبدأ السجاليُّ ويحتدُّ مع درجات أعلى للحضارة والجمْعَنة، وحين يكون القهر والعنف والاستعداء والهيمنةُ والحربُ والايديولوجيا وفنونُ الحرب والاستراتيجيا، قد أخذ يشكّل ذواتا سجاليّةً تطابق تلك الدرجات. ومن ثمّ تعمل هذه الذواتُ جاهدةً على فصل «القطب» الآخر لتجعل منه «موضوعا». وهذا ما يطابق على سبيل المثال، سجاليّةَ «الهو» التي تحدّثنا عنها آنفا. إذّاك لم يعد الأمر يتعلّق بإيقاعات وقطبيّات متضادّة وحسب، بل أيضا بضروب استعداء عسكريّة وسياسيّة ومجتمعيّة وإيديولوجيّة. [٦٩٣] لقد اكتسح مبدأ الاستعداء الأقطاب التي كانت في ما مضى محايدة؛ وتحوّلت

---

(١) نظرا لغياب النوايا الفلولوجيّة، لم أتبيّن تلك النظريّةَ عند فيلسوف بعينه، بل هي قد انبنت على منوال مثاليّ، على نحوِ أنّه تتراءى أشكالَ تفكير آسيويّ أكثر منها أوروبيّة،- وهذا ما استطعت أن اذكر بهذا الصدد.

علاقةُ القوّة بالقوّة إلى علاقة أنا-هو، وذات-موضوع. مذّاك، لم يعُد بالإمكان أن تظّهرَ أيُّ سلبيّة. لأنّه ينبغي في السجال، أن يُبكَتَ ردُّ فعلِ الاخر. ومن ثمّ يُقوَّض عالَمُ الإيقاع. ولا ريب أنّ الجدليّة السجاليّة تعمل على الاحتفاظ بفضلة من القطبانيّة من حيث التشديد على أنّ الانتقال عبر القطب المضادّ هو انتقال ضروريّ؛ ولكنّها في الحقيقة، تجنح إلى السجال وتعزّزه، لأنّها تعتقد بأنّه بمقدورها أن تتغلّب على المبدإ المقابل. وعليه، ضروب المؤالفة التي كانت الجدليّةُ تتصوّرُها، قد كانت هيمناتٍ ثانية، على اعتبار أنّ شمائل الفكر كانت لها وظيفةُ نزع سلاح الثاني وإخضاعه. ومن ثمّ، «سلبُ السلب» لا يشي بالحياد والانصاف إلاّ في المنطق. إذ في المنطق وحده يبدو أنّ الطرح المضادّ قد أُنصِف بالتمام، من قبل أن يكون سلبُ السلب قد فسح المجال للشميلة. والأمر إنّما يجري في الحقيقة مجرى سلب وقائيٍّ للسلب،- وبعبارة أخرى، هو خنق لأنفاس الطرح المضادّ في المهد. فالطرح المضادّ لا ينبسطُ قطبًا مقابلا، بل يبقى مجرّدَ «كُمونٍ»، سلبًا مخنوقا في سباته. ولذلك لا توصَف الجدليّة السلبيّةُ عند أدرنو «انحطاطا أو فسادا متأخّرا»، بل ملمَحا أساسيّا للجدليّة.

وختاما، تتعرّف الجدليّة السلبيّة إلى جدليّة العوْق. ذلك أنّ العوق هو العنصر الوحيد الذي يمكن أن تضمّه الذوات إلى عالم الايقاعات. حيث يُفلح البشر في حياتهم، لا يعود ذلك إلى كونهم قد اخشوْشنوا في الصراع، بل إلى أنّهم طوّروا ثقافاتٍ أمكن فيها للتشكّلات الايقاعيّة أن تؤدّي دورها من دون تدخّل منّا. فإنّما تزدهر الحياة الخلاقّةُ [٦٩٤] حيثما تخلّينا عن قدرتنا على العوْق والتثبيط. فالآكَدُ إذًا، أنّه لا توجد عبقريّات مَعوقٌ، بل عبقرّياتٌ تعوق.



رينه ماغريت، **عطل هيغليّة**، ١٩٥٩.

إنّ «الذاتَ» التي توّلدت عن كثير من العوْق وضروبِ التهديد لذاتها، لا يمكنها أن تتدخّل في كلّما موضع، إلاّ بصفتها المعيقَ والمصارع ومنتجَ «الموضوعات». فهي تنشأ في المجتمع، عمّا لا يُحصى من كبير وصغيرِ التقييدات والسُلوبِ والحدود والعداوات وضروبِ الزمّ والكبت والتعيين البرّانيّ التي تنصهر جميعا لتشكّل «هويّتَها». ومن ثمّ، مهاجمةُ الذات تعني دفعها دوما إلى الانغلاق داخل ذاتها.

في شكل الفهم الجمهوريّ، لا نتعرّف إلى ذلك إلاّ مُذْ وضع التسلّحُ الشامل للذوات السياسيّة الحديثة، الخرابَ الشاملَ في متناول الأيدي. ولذلك، التجريد الأبسط في الظاهر الذي هو «الصراع» والذي «يعبّر عن علاقة ضاربة في القِدم تصدُق على سائر

المجتمعات» [٦٩٥] (ماركس)[١]، إنّما يصدق بالأحرى، علينا نحن اليوم. إذ لم ينكشف لنا تطابقُ الذاتيّة والتسلّحِ إلاّ مع ذروة الحداثة. ههنا وحسب يتعلّق الأمرُ بـ«الصراع بعامّةٍ»، «الصراع من دون رطانة». وما غالت المذاهب الباطنيّةُ الكبرى لهذا العالم في الاحتفاظ به سرّا خطيرا عبر آلاف السنين، إنّما يظهر الآن للعيان على ضوء تفكّر ارتفع عنه السحرُ حيث يمكن أن نقول بنبرةٍ رَزانٍ، ماذا تعني دفاعيّتنا. وأنّه في الحداثة رأسًا، غدت الحياةُ دفاعا عن الذوات على نحو أنّ تفكيرنا كان بمقدوره في وقت متأخّر ولكن ليس بكيفيّة فعليّةٍ، أن يصوغ المفهوم الكليَّ الحقيقيَّ لمثل هذه الذاتيّة. كيف يمكن أن تكون الحياة فعليّاً، هذا ما يُلقى كلّ يوم في غياهب النسيان ضمن منظومة تطويرِ العوائق. بيد أنّه لن يساعدنا حقًّا إلاّ أن نتجرّد من السلاح بصفتنا ذواتٍ، على المستويات جميعا وفي سائر الاتجاهات.

لكن، ما دام تمييعُ الذوات الذي ما انفكّ يشغل تفكيرا ملهَما، يشكّل المهمّة الحاسمة للعقل العمليّ، فإنّ الفلسفة من حيث هي نظريّة في العقل، تستفيدُ هي أيضا معيارها الأخير. إذ أنّ العقلانية التي تكون في خدمة تصلبّ الذات، لم تعُد مطابقة للعقل. والعقل الذي يحفظ بقاءنا من غير أن يوسّع وجودَنا ليس عقلا على

---

(١) تتعلّق هذه الجملة عند ماركس (في مقدمّة **الغروندريسْ**) بالمفهوم المجرّد **للعمل** كما صاغه آدام سميث؛ وممّا يبعث على السخرية هو أنّ ماركس الجدليَّ بقي بالنسبة إلينا، رهينَ المفهوم العامّ المبسَّط للسجال. وما كان بإمكانه أن يقدّم هذه المقولة، إلاّ إذا كان «تطوّر» لا من الفلسفة إلى نقد الاقتصاد السياسيّ وحسب، بل أيضا من هذا النقد إلى الفلسفة عودا عليها. من هذ الثغرة تعزّزت وتوسّعت النزعة الإرهابية الأساسيّة عند لينين، الحمّالة لشرور لاحقة.

الاطلاق. ومن ثمّ، ليس بمقدور معقوليّة حصيفةٍ أن تتفلّت من الصيرورة «الجدليّة». وفي نهاية المطاف لا بدّ للتفكر الصارم أن يتعدّى نفسَه بصفته مجرّد تفكيرٍ [٦٩٦] لذاتٍ بعينها. أمّا معرفةُ ما إذا كنّا ههنا نراهنُ على التفكّر الذاتيّ من منظور فلسفة الوعي، أو على «الفعل التواصليّ» من منظور فلسفة اللغة، أو على وحدة الاتّصال التأمليّ من منظورٍ ما وراء الدين، أو على الترنسندنتاليّة اللعبيّةِ من منظورٍ استطيقيّ، فهذا ما سيعود الحسمُ فيه إلى عقل متعقّلٍ رزانٍ، أي عقلٍ ذي فيزيونوميّةٍ تعاطفيّةٍ يُصغي من دون إكراه، لميول أجسادنا ورغباته.

.IV

الباب التاريخيّ

[٦٩٩]

علامةُ فيمار
نماذجُ وعيٍ في الحداثة الألمانيّة

يُقرأ الكلُّ بكثير من الخوف، وليس هذا من جرّاء الفضاعات التي يتضمّنها، بقدر ما هو من جرّاء الأمان التامّ الذي يخترق به الوفاق السريّ القائمَ بين الناس. والانطباع يكاد يكون هو هو حين يصدح أحدُ الناس في غرفة قائلا: «بما أنّنا قد اجتمعنا كحيوانات فيما بيننا . . .»

إرنست يونغر، **الكتب الخشنة**، ضمن: **القلب المغامر**

تكوّن الكلبيّةُ كما بينّا ذلك، الشكل الأساسيَّ لتفنيدِ القيم في السيرورة التاريخيّة للوعْيات المتصارعة. وفي الكلبيّة استفاقت «الايديولوجيّات» وانتبهت إلى نفسها. فلمعت ألوانُها بكيفيّة لافتة في سياق المحتوم الشنيع. ويشهد التاريخُ في مجراه، عصورا تكون مُعدَّة على نحو مخصوصٍ، للكلبيّة، ولكي نستعمل عباراتِ ماركس، عصورَ انحطاطِ الطبقات المهيمِنة،- عصورَ إيديولوجيّات غدت تفكُّريّةً حيث تأخذ معاييرُ ثقافةٍ مّا وعقائدُها تلعب بسخريةٍ ذاتيّة، مع تناقضاتها الداخليّة. ذلك أنّه في تاريخ الإنسانيّة إلى الوقت الحاضر، كانت الصيرورة التفكُّريّةُ لأحوال الوعي الزائف والقبيح، تكوّن دوما عرَضا ثقافيّا مرَضيًّا،- وهذا عبارة على أنّ الطبقات الاجتماعية المهيمنة قد دخلت في مرحلة مرضيّة تميل فيها إلى التوحّش وإبطال

الكبت. أيّا كان موقفنا من أُسْفالْد شبنغلرْ، فإنّه قد أخرجَ في هذا الصدد، أقوالا [٧٠٠] تشي بتدقيق فيزيونوميّ معتبَر. ويتعلّق الأمر بعصور متأخّرة حين تكون قوى أصلانيّةٌ وسذاجاتٌ ذات قيمة ثابتةٍ وتوتّراتُ إرادةٍ أكثرُ ابتدائيّةً، قد استنفدتها مساراتُ التعلّم الاستراتيجيّةُ داخل طبقة مّا مهيمنة. ولذا تكون معدَّةً للكلبيّة عصورُ الإشارات الجوفاء واللغوِ الماكر والمدبَّر سلَفا حيث تتخفّى وراء كلّ لفط رسميّ، قيود حميميّةٌ وعوالم مضادّةٌ وألوانٌ من السخرية، وحيث تجري تحت البلاغات الرسميّة، مناجاةٌ صامتةٌ لا يعلم عنها شيئا مّا إلاّ الخبيرُ المدرَّبُ، والشريكُ في الفساد والانحطاط، ومن له سهمُ سخرية. فضحكُ المتواطئين هو أيضا ضحك الطبقات المهيمنة الآيلة إلى زوال.

تتجنّب محاولتي عن جمهوريّة فيمار، بوعي منّي، استخدامَ معجم التوصيف المرضيّ الذي لنقد الحضارة، كما العافيةَ المزعومة لتلك الفلسفات في التاريخ الواثقة من نفسها التي تشرع في الحديث عن الانحطاط والانهيار والتفكّك، حالما يظهر الافراد في حضارةٍ مّا، أكثر إعمالا للفكر وأشدّ حسّا وأحدَّ وعيًا بالمشاكل. فظاهرة الإيديولوجيا التفكّرية ليست مع ذلك، مطابقةً بالتمام للانحطاط والانهيار. حين تأفل السذاجاتُ وتتفاقم الحصافةُ، لا يعني هذا بالضرورة انهيارَ الغرب. وفي كلّ الأحوال، الأخلاقويّةُ والمجازات البليدةُ لا تكفي. حتّى إرنستْ بلوخ الذي قدّم هو أيضا ملاحظات لطيفةً حول هذه المسألة بعامّة وحول «العرَض المرضيّ لفيمار» بخاصّةٍ (في: **إرث ذا الزمان**)، يعبّر في بعض الأحيان عن ذلك من منظورٍ يغالي إلى حدّ مّا، في الثقة و«العافية»: «إيديولوجيا فاسدة لمجتمع طبقيّ في عصور الانحطاط، [. . .] ويتعلّق الأمر هنا بوعي

زائف يعي زيفَه، ومن ثمّ بالخداع» (**مبدأ الامل**، الجزء الأوّل، ص١٦٩). تفترض هذه النظرة بنية سيكولوجيّةً [٧٠١] لن تبق لها غيرُ خطوة واحدة من اكتشاف «الخدعة»، وإذن من تصيُّر «الايديولوجيا الفاسدة» واعيةً، إلى الحقيقة الصارمة. أمّا الأحوالُ الراهنة فبعيدةٌ جدّا عن ذلك سيكولوجيّا واجتماعيًّا، ويكاد لم يعد يوجد أحد من الناس يصدّق اليومَ بعلاقةٍ متينة مع الحقيقة. إذ أنّ طورا قبْمرضيّا أو بعْد-مرضيّا يتوسّع في أيّام الناس هذه، ليصير المعياريّةَ الجديدة. بعد مائة عام من الأزمة، صار لفظُ 'أزمة' منهَكا، بقدر ما انهِك الافراد الذين كان يُفترض في السابق، أنّ هذا اللفظ سهمُ إيقاظٍ لهم. وما تزال البنيات الحديثة التي هي كلبيّةٌ على نحوٍ تفكّريٍّ، قائمةً في الظاهر، بعد الأطوار المحتدمةِ للإنحطاط: لم تزل الكلبيّاتُ الرماديّةُ للموضوعيّة الحديثة، كلبيّاتٍ حتّى لو لم يعُد لها في ذاتها منذ وقت طويلٍ، ما يربطها بالموقف الكبير للمَرَضيّة الارستقراطيّة وبجماليّة الكياسة وبنمط حياة الفرديّات الألمعيّة في البرجوازيّة المتأخّرة. نحن نعيش اليومَ في سياقِ كلبيّةٍ لم تعد تترعرعُ فيها على الإطلاق، أيُّ أزهارِ شرٍّ ولا أيُّ نظرات كبرى باردة ولا أيُّ ألعاب ناريّة على حافّة الهاوية. وبدلا من هذه، مدنٌ إسمنتيّةٌ، وديمقراطيّة بيروقراطيّة، وفُتورٌ، ورداءةٌ لا حدّ لها، وإدارةٌ شَطَطٌ، وهذَرٌ محزن حول المسؤوليّة، وتشاؤميّةٌ تعيسةٌ، وسخرياتٌ تَفِهَة. ومن الممكن أنّه لا يزال يتعيّن علينا أن نتعايش طويلا وذلك «الرّوحَ». فهذا لم يعدْ حتّى ذهنيّة منحطّة، وبالتالي لا يمكن أن تكون منحطّةً لأنّه ولا عُلوَّ يتقدّمها كانت ستسقط منه. ما هو اليومَ، كلبيٌّ، إنّما يتزَلّق بهذه الكيفيّةِ ومنذ وقت طويل، أمام أعيُننا.

لم يعدْ يناظر الإيديولوجيا التفكّريّةَ كما قلنا آنفا، أيُّ «نزع

للأقنعة» ولا أيّ «تعرية». ولا نقدَ يرقى إلى مستوى هذه الواقعيّة الهلاميّة، لأنّ النقد لا يمكن أن تكون له مصداقيّةٌ حين لا يقابل جهلاً بعينه. إذ في الوعي الكلبيِّ المنتشر، لا يهيمن [٧٠٢] جهلٌ حقيقيٌّ، بل مجرّد شتاتٍ داخليٍّ لا يدركه أيُّ تنوير، وشبهُ ظلمةٍ واعيةٍ لا يعلم أحدٌ من أين تستمدّ القوّةَ باستمرار لتبقى فعّالةً ضمن طابَعها الكَميد. حتّى ذلك النقد الذي يصير هو نفسه كلبيّا لمناهضة الكلبيّة السائدة، يرتدّ ويفقد مصداقيّته. كذلك نستطيع أن نصف باختصارٍ، النقدَ في ظلّ جمهوريّة فيمارْ.

تنتمي جمهوريّة فيمار إلى الظواهر التاريخيّة التي تتيح لنا على النحو الأفضل، دراسةَ كلفةِ تحديثِ مجتمعٍ مّا. ذلك أنّه تُستبدَل الإنجازات التقنيةُ الضخمة بضيْق متفاقمٍ داخلَ اللاّحضارة؛ وأشكال الرفاه والتحضّر بالشعور بانعدام المعنى. فتندفع مشاريع عملاقةٌ إلى مشارف السماء. لكن في الظلّ يبقى السؤال قائما: لمَ كلّ هذا؟ وما شأني أنا بهذا كلّه؟ عند المثقّفين الذين تابعوا بوعيٍ ذلك المسار، لم يعدْ يوجد أيُّ «وعي زائف» بالدلالة المبسَّطة، بل وعي محبَط يَئِسٌ في كلّ مكان. وبما أنّه في نظر هذا الوعي، لم يعد ثمّة أيّ «مقدّس»، فإنّه يغدو طمّاعا. وتحت قدميْ طمعه اللامتشكّل وغير المحدَّد، ينتصب عالَم من الأدوات لا يجد هذا الطمعُ فيه مع ذلك، أيَّ لذّة حقيقيّة.

ما تزال الكلبيّةُ تجد في الثقافة الفيماريّة كما أشرت إلى ذلك في التأمّل التمهيديّ الأوّل، لغةً أكثر ازدهارا ممّا عليه الحال اليومَ. فقد كانت الكلبيّةُ أقرسَ وأخصب، في حين أنّ الكلبيّة الراهنة لا تتجلّى إلاّ في أسلوبِ 'لا-شكرا' وعلى نحو مكتئب أو بيروقراطيّ. ذلك أنّ روّاد ثقافة فيمارْ، ما يزالون على الرغم من كلّ ما حدث، يُظهرون قرابةً كبيرةً من قيم التقاليد الميتافيزيقيّة السنيّةِ ومُثُلها التي يجد تهاويها

اليومَ عبارتَه في ما لا يُحصى من أشكال الخيْبةِ والتفكّك العنيفة والعدوانيّة. [٧٠٣] ومن ثمّ، نكاد نعثر على عناصر كونيقيّة وكلبيّة في سائر الاستطيقيّاتِ التقدُميّة للعصر، من دون الحديث عن ظاهراتِ إبطال الكبت التي للبرجوازّية الصغرى على الصعيد العسكريّ-السياسيّ (الفاشيّة). ومن بين العقول النتّاجة لذلك العصر، كثرةٌ هم الّذين يضطلعون بالتعبير عن خيبتهم وتهكّمهم وشدّةِ برودتهم الجديدة، في أشكال فنّ عدوانيّ. فابتكروا لغة تعبيريّة حيث تكاد السلبيّةُ والحداثة، الشقاءُ والمعاصَرَة الواعية، تصير متطابقة. في مثل هذه البيئة المحيطة، نشأت مواقف كبرى للمقاومة الفرديّة في سياق واقع فعليّ بئيس ومَؤُوف. هنا ما يزال بالإمكان أن تُفهم الحرب العالميّة الأولى على أنّها حدث تاريخيٌّ-ميتافيزيقيٌّ، - وبكيفيّة معيّنة، على أنّها تعليق عسكريٌّ على قولة نيتشه: «لقد مات الاله». فكان الأنا بعد الحرب، وريثا من دون وصيّة، وكاد يكون محكوما عليه بكلبيّة لا مناص منها. ومن ثمّ اقتحم مرّة أخرى، أوضاعا تعبيرية كبيرة: استقلال استيطيقيٌّ ضمن التشتّت؛ تدمير ذاتيّ يشارك في التدمير الشامل، مظهرُ تفوّق حتّى في مسار التمزّق؛ تسليمٌ فاترٌ بأحوال وصروف تتنافى مع حلُم الحياة؛ مجاوزةُ فتور العالَم ببرودة الفنّ. لقد كان كلبيّو الفنّ الفايماريّون يتدرّبون على لعبةِ سادة الوضع، في حين أنّ الوضع كان كلُّ شيء فيه قد قُلب رأسا على عقب، فلم تعُد فيه أيُّ سيادة ممكنةً. ومن ثمّ كانوا يمارسون ضربا من الاستعلاء على ما هو خُلفٌ وما لا يُفهم وكان مع ذلك منذ وقت طويل، ظاهرا للعيان. فعارضوا بمواقفهم التي تشي بالاستهتار، حتميّةَ الزمان التي هي في الآن نفسه، هائلةٌ ودارجة: الانسياق كلبيًّا، للتيّار؛ ها إنّنا نعيشُ. ذلك هو تحديثُ الوعي الشقيّ.

[٧٠٤]

١. تبلوُر فيمار:
مرورُ عصرٍ من الذكرى إلى التاريخ

ثلاثة أرباع أدبك وسائر فلسفتك تعبيرٌ عن قلقك وضيق صدرك.

برونو فرْنك، **أقاصيص سياسيّة**، ١٩٢٨

في أثناء العقد الذي اشتغلت فيه على دراسة ثقافة فيمار، تيقّظ عندي بعضُ حذر من البحث حول فيمار، ما لبث أن تطوّر شيئا فشيئا، إلى شكّ نظريّ قائم على أساس متين. كلّما واصلت القراءة، تقلّص يقيني من معرفة ما إذا كنت بعامّةٍ قادرا على أن أقول شيئا ذا معنى عن الثقافة وعن الوعي في السنوات الممتدّة بين ١٩١٨ و١٩٣٣. ثمّ إنّه كلّما انضافت عناصر إلى البحث وتراكمت، تدقّق الشكُّ وتحدّد. أمّا وجود سلسلة من الأبحاث والعروض العلميّة ذات القيمة العظيمة فلم يغيّر من ذلك شيئا. ذلك أنّ الشكّ لا يتعلّق بإمكانيّة تقديم مراجعة تاريخيّة-نقديّة لهذا المظهر أو ذاك من الحياة الثقافيّة لذلك العصر، بل بقدرتنا على اتّخاذ موقف معقول إزاء اتّصالنا أو انفصالنا عن فيمار. ويمكن أن يُفهم هذا على أنّه تعبيرٌ عن تحيُّرٍ «تاريخيّ-فلسفيّ».

وهناك مدخلان لدراسة فيمار يسهل التمييز بينهما: مدخل

الحنين الوطنيّ الأركيولوجيّ [٧٠٥] ومدخل الدفاع والتقريظ السياسيّ. يمرّ المدخل الأوّل من آداب المذكّرات، وعبر التقليد الشفويّ ممّا يروى عن الأقدمين، وعن طريق الفضول المسقط الذي للجماعات السياسيّة المهمّشة في أيّامنا هذه. تبعا لهذا المنظور، لقد مرّ زمان في ألمانيا كان للحياة فيها «وزنٌ معتبر»، وكانت السياسة والثقافة تسلكان مسلكا دراميًا، مع نوع من الحيويّة والصخب، وفي فترات مليئة بالسعد والنحس معا، - كما لو أنّ المسْرَحَة كانت تشكّل القاسم المشترك بين سائر المظاهر الاجتماعيّة للحياة، انطلاقا من النزعة التعبيريّة إلى ساقيْ مارلين ديترتش المثيرتيْن في **الملَك الأزرق**، ومن الكوميديا الدامية للانقلاب الهيتلريّ سنة ١٩٢٣ إلى أوبرا **أربعة قروش**، ومن الجنازة المهيبة لراثيناوْ سنة ١٩٢٢ إلى فضيحة حريق الرايشتاغ سنة ١٩٣٣. كانت الأزمة الدائمة التي يتحدّث عنها جميع الناس، تظهر على أنّها مخرجٌ مسرحيٌّ ماهرٌ كان يعرف كيف يستعمل المؤثّرات التي تنتقش بسهولة في الذهن. وإلى جانب حنين المولعين بالذكريات، نعاين كذلك عند اليسار، حنينا وطنيّا إلى جمهوريّة فيمار، يقدّم كما هو معلومٌ، طيْفا لافتا من الثقافة السياسيّة-، من التحرريّة اليساريّة عند توشولسكي وأوسّتزْكي وكِسْتنرْ وهاينريش مان إلخ، مرورا بكتّاب ومتعاطفين مع الديمقراطيّة- الاشتراكيّة والشيوعيّة، وصولا إلى اليساريّين الراديكاليّين والفوضويّين والماركسيّين المستقلّين من مثْل بنيامين وكورشْ وبريشت، وإلى النظريّة النقديّة في طورها الباكر. . . لقد صارت جمهوريّة فيمار أرضيّةَ لعب لأصحاب النزعة التاريخانيّة من اليساريّين، ومجالَ امتحانٍ لمواقف والتزامات لها آثار رجعيّة، كما لو كان من المفيد أن يعرف المرء على الأقلّ في طور لاحقٍ، إلى أيّ

جانب كان سيصطفّ وسيدافع عنه. وبما أنّ الرايش الثالث والاصلاح في عهد أديناور، كان قد قطعا كلّ رابطة مع أفكار ثقافة فايمار وقواها الكامنة، كان تعيّن على اليسار الجديد [٧٠٦] أن يشقّ ما يكاد يكون معبرا أركيولوجيّا نفاذا إلى طبقات مطمورة في الثقافة السياسيّة الألمانيّة. ومن ثمّ قراءة ومراجعة الوثائق والصفحات؛ وما ظهر آنئذ للعيان، كان هائلا. إذ أنّه كان تعيّن بكيفيّةٍ مّا، أن ينبعث من جديد تقليدٌ كان قد انقطع، ليعاين في دهشةٍ، أنّ كلّ ذلك كان موجودا من قبل،- كاملُ «هويّتنا» الفكريّة تحت الأنقاض.

أمّا المدخل الثاني إلى فيمار فيختار زاويةَ نظرٍ له، الفاشيّةَ، حكمَ الاشتراكيّةِ القوميّة. هنا، المصلحة تكاد تكون دوما، دفاعيّةً- تبريريّة وتعليميّة: لماذا **تعيّن** على هذا الحزب أو ذاك، على هذا الشخص أو ذاك، أن يسلك ذلك المسلك؟ لماذا كانت فاشيّةُ الاشتراكيّة القوميّة نزعةً لا تقاوَم أو كيف كان بإمكان المرء أن يمنعها من الصعود؟ لماذا كان كلّ شيء مرعبا إلى ذلك الحدّ؟ من هذا المنظور تبدو فيمار على أنّها زمن القبْفاشيّة، طور ما قبل هتلر. مذّاك، تملأ هذه الأدبيّات التي في «كيف-كان-ذلك-ممكنا؟»، رفوفَ المكتبات. وفي هذا تفعل فيمار فعل المنذر للأخلاق السياسيّة،- أعني التحذير ممّا ينتظرنا حين يُعوزنا الوسط الديمقراطيّ، وحين تطغى قوى غير تحرّريّة، وحين تفترس الأحزاب العماليّة بعضها بعضا، وحين يبلغ رأس المال الاحتكاريّ حدّا لا تقدّمَ بعده. لقد كانت سلالة من الكتّاب تعلم بعدُ «في ذلك العهد» ما ينبغي فعله، إلا أنّها لسوء الحظّ لم تستطع أن تفعل؛ وهناك سلالة أخرى قد «ضلّت» سواء السبيل في ذلك العهد، لكنّها تعلم اليوم ما ينبغي فعله. كذلك تخدم فيمار كلّ الاتجاهات، درساً في التاريخ

السياسيّ الأخلاقيّ يستخلص منه كلّ واحد العبرة. ولذلك يتنافس ديمقراطيّو ألمانيا الشرقيّة وألمانيا الغربيّة ويتنازعون موقفَ مَن استخلص العبرة من أخطاء الماضي. وبما أنّ جيل شهود العيان قد شاخ وولّى، لم يعد هناك أيّ شيء يعارض «التعليميّةَ» السياسيّة لتلك السنوات،- وفي كلّ الأحوال، إخضاعها للمنزع الأكاديميّ. . .

يثير المدخلان كلاهما شكوكا. أوَ ليس [٧٠٧] أمرا قائمًا أنّه حدَّ الآن لم يُطوَّر انطلاقا من المدخلين، إلاّ بحثٌ «في مرحلة المرآة العاكسة»، بحثا ما يزال مكبّلا بطوق العلاقات الساذجة بين الـ«مصالح» و«الموضوع»؟ إسقاطٌ، دفاع تبريريّ، مجاوزة، حنين، إنقاذ: هذه كلّها مواقف وصور تقدَّم في معرض مرايا التاريخ. «ما تسمّونه روح الازمنة الماضية/ هو روحكم يا سادة/ الذي انعكست عليه الأزمنة» (**فاوسْت I**). وإذن، هل يمكن بعامّة أن يتراءى لنا «موضوع فيمار»؟ وهل نستطيع أن نجرّب طرائق أخرى في النظر غير ما لا تعدو كونَها حنينا وإسقاطا ودفاعا وتعليميّةً؟

إنّ الأشكال النوعيّة للوعي في ثقافة فيمار قد أخذت في ما أقدّرُ، تصير من جديد، مرئيّة بالنسبة إلينا من خلال طيف الكلبيّة الذي يتبدّى في عصرنا. إذ كلّما توضّحت البنية الكلبيّة الحديثة بالنسبة إلينا، اكتسبنا المنظور الذي يشكّل جزءا لا يتجزّأ من هذه الظاهرة. ومن ثمّ ننظر إلى ثقافة فيمار باعتبارها «العصر الرئيسيّ» الذي نشأ فيه العنصر الجوهريّ لتلك البنية الكلبيّة في بعدها الثقافيّ الطاغي. إذ أنّه في ذلك العصر، انتقل اللاأخلاقيّون الاستراتيجيّون من أوساط كانت في السابق، منغلقة من حيث تقتصر على الخاصّة، إلى الوعي الجمعيّ؛ وفيه استولى عندئذ، حبّ متوحّش للحقيقة على ما كان يُعتبر من قبْل، أسرارَ السياسة الواقعيّة والديبلوماسيّة وأركان

الجيش والمخابرات والجريمةِ المنظّمة ودور البغاء، ليقدّمه لا محالةَ، في غبش «الأسرار الشائعة».

ما دمنا لا ندرك بوضوح، الكلبيّةَ، لن ندرك بالضرورة، الجوهريَّ في ثقافة فيمار. ولذلك يتقدّم تفكّرُنا الذاتيُّ [٧٠٨] التوصيفَ التاريخيّ. ذلك أنّه من حيث هو توصيف تاريخيٌّ ساذج قد انتهى بعدُ إلى حدّ معلوم. وحده تفكّرٌ ذاتيٌّ مدقَّقٌ بالتمام يجعل ممكنا من جديد، التعمّقَ في التجربة التاريخيّة،- إذا ما اعتبرناه عندئذ، ضروريّا في هذا المضمار. لكن في المقابل، يجب أن يكون المرء قد توغّل من خلال الدراسات الطويلة، في الذوق الرفيع الذي تختصّ به الكلبيّةُ الفيماريّة والفاشيّة، حتّى يفهم أنّ ما يتفعّل فيها إنّما هو بنياتٌ ثابتة تربطنا بالماضي. إذ بما أنّ الموضوعات التاريخيّة لا «توجد» بالتبسيط، فإنّها تظهر للعيان من خلال التطوّر.

وهناك شكّ آخر يتعلّق بالأشكال الدارجة لتقديم فيمار، وهو ناتج عن مجرّد انعكاس لدراسة المصادر. ذلك أنّه عند تفحّص الوثائق يتولّد الانطباع بأنّ كثيرا من النصوص الموجودة آنذاك قد كُتبت بمستوى من التفكّر والتميز وإتقان التعبير أفضل من ضروب تاريخ الثقافة التي كُتبت «عنها» فيما بعد؛ وغالبا ما لا تستفيد هذه الضروب إلاّ من التفاوت الزمنيّ، وطريقتها الوحيدةُ في أن تكون أكثر تبصّرا، إنّما تنتُج عن وجهة النظر اللاحقة. لكن تلك هي خدعة موضوع فيمار. فلن نستطيع أن نتحدّث عن هذه الفترة كيفما اتّفق كما لو أنّ معاصريها لم يقولوا ما يكفي عن أنفسهم. في تلك المصادر، تعرض لنا ثقافة فيمار على الرغم من أمثلة مضادّة عديدة، على أنها أكثر الحقب التاريخيّة تيقُّظا، وبما هي طورٌ مشحون بالتفكّر والتأمّل والتخيّل والتعبير، تتخلّله كثيرٌ من الاعتبارات والتحليلات الذاتيّة.

فإذا اكتفينا بمجرّد الحديث عن ذلك، بقينا «دونه» وأخطأنا المرمى. إذّاك يغامر تعليقنُا بأن يكون تلخيصا لأمور تفوق فهمَه، لأنّ الفهم الذاتيّ غالبا ما يبلغ في النصوص تلك الذروة على نحوٍ أنّ حقبةً لاحقةً لا تستطيع أن تنطلق آليًّا من [٧٠٩] مبدإ أنّ قدرات الفهم عندها سيكون بإمكانها أن تبلغ بدورها تلك الذروة. (وبالطبع، هذا لا يصدق فقط على ثقافة تلك السنوات، بل يصدق عليها بخاصّة). وأعتقد أنّي أستطيع أن أبيّن أنّه في أكثر ميادين ثقافة فيمارْ اختلافا وتنوّعاً، قد بلغت بنياتٌ كلبيّةٌ أوجَها، بنياتٍ لا يمكن أن يدركها الآن إلاّ فكرٌ أزاح عنه الوهم، فكرٌ كونيقيٌّ-كلبيٌّ، واعٍ بأزمات نهاية سنوات السبعينيّات وبداية الثمانينات. فالعصور إنّما تفهم بعضها البعض بعد فاصل نصف قرن وعلى أساس استعادةِ التقارب في التجرُبة. ومن ثمّ تصير من جديدٍ، ندائدَ في ما يتعلّق بالأمزجة القبيحة التي تتفحّص نفسها بنفسها، وبأشكال التبرّم الحصيفِ، وبضروب الاحباطِ المستبصِر. هذه طريقةٌ إيجابيّةٌ في الكلام، ولكنّها توصّف ظاهرة خطيرة. فنحن نشتغل هنا على فرضيّة نعتقد أنّها صائبة، ولكنّنا نأمل أنْ تنتسخَ وتتبدّد كما تتبدّد النبوءاتُ،- أعني أنّ مثل تلك البنيات تقولُ أشياء نوعيّةً عن حِقبِ ما بين الحربين حيث لا يكفي أيُّ ذكاء ولا أيُّ إرادة حسنة، صدَّ وإيقافَ النزعات الكارثيّة للمنظومة.

يقوم منهج العرْض في الوقت ذاته، على التداعي والتركيب البنائيّ. وبالنظر إلى هذا المنهج، تكون **الشواهد** المفصَّلة أساسيّة. فأنا أودّ لو أستطيع أن أوصل إلى القارئ شيئا من الانذهال والحيرة اللّتين تثيرهما مجرّد قراءة تلك الشواهد، وبالطبع في سياقات مهيَّأة. أمّا الموضوعات فمتعدّدة نسبيّا، ولا يُتعقَّب الفحصُ عنها في أيّ

موضع، حدَّ الغاية. إذ ينبغي أن يبقى كلّ فصلٍ إشارةً خاطفة. وإجمالا، تنتج عن ذلك متاهةٌ متفكَّرةٌ منهجيًّا، كما لو أنّنا نستطيع أن نكتسب معرفة عن ذلك العصر، من حيث المرورُ بنصوص من ذلك العصر المذكور كما بين مرايا مشوَّهة في مكتبِ فكِه. كذلك أودّ [٧١٠] أن يُفهم موضوعٌ مّا بكيفيّة أفضل، وهو ما لا يمكن أن يتحقّق بغير هذه الكيفيّة التي أبيّن على نحوها أنّ الموضوع في تعدّد وجوهه الداخليّة وفي تكسّره، إنّما يفوق قدرتَنا العاديّة على الفهم. ما نحتاج إليه إنما هو «تكعيبيّةٌ» منطقيّة وتاريخيّةٌ، أي فكر ورؤية متآينان. فنحن في حياتنا اليوميّة لسنا مهوَّشين بالقدر الكافي حتّى نحيطَ على النحو الصائب، بتهوُّش حياتنا اليوميّة وتاريخنا. وعليه، نستطيع أن نقرأ «العرَض المرضيّ لفيمار» باعتباره مغامرة منهجيّة: رحلةً عبر الجنون الذي انحدرْنا منه.

[٧١١]

٢. السَديميّةُ الدادائيّة
كلبيّاتٌ سيمانطيقيّة

١° حـول كـرّة نـارٍ تـدور كـرّةُ طيـن حيـث تبـاع جـواربُ السيّدات ويقدَّر غوغان حقّ قدره. . .
٧٨° ركلا للكوسموس! يحيا دادا!

فالترْ شترنرْ، **انفكاك أخير**، ١٩١٨/ ١٩٢٠

لنا الحقّ في أن نتمتّع بكلّ شيء وعلى جميع الأوجه: في الكلام والاشكال والألوان والصراخ؛ لكنّ هذا كلّه خلفٌ أخّاذ نسكن إليه ونصنعه عن وعيٍ-، سخرية فظيعة كما الحياةُ نفسها؛ التقنية الدقيقة لانعدام المعنى باعتباره نهائيًّا، معنى العالم.

راوول هاوسمانْ، **البدينُ الألمانيّ ممتعضا**

هندِنْدورف ولودِنْبورغ ليسا اسمين تاريخيّيْن. ليس ثمّة إلاّ اسم تاريخيٌّ واحد: بادِرْ.

يوهانّس بادرْ، **إشهارٌ لي**

كلٌّ ينبغي أن يحيا؛- لكن يجب أن ينقرض شيء واحد: البرجوازيّ.

ريشارد هولسنْبيكْ

مع دادا تهلّ على الركح أوّلُ كونيقيّة محدَثة في القرن العشرين. وهي تهاجم كلّ ما يأخذ نفسه على محمل «الجِدّ»-سواء أكان في ميدان الثقافة والفنون أم في السياسة والحياة البرجوازيّة. في قرننا هذا، سحقت مناوشات دادا دون سواها «روحَ الجديّة» وبطشت بها. في الأساس، ليست دادا حركة فنيّة، [٧١٢] ولا هي حركة مضادّة للفنّ، بل هي «فعل فلسفيّ» راديكاليٌّ يمارس السخرية المناضلة[١].

من «الفنّ-المؤسّسة» البرجوازيّ لا تأخذ الدادائيّةُ من حيثُ الدعوى، إلاّ بدافع واحدٍ كان قد وهبَ الفنونَ في القرن البرجوازيّ، مغزاها الفلسفيّ: أعني دافع حريّة التعبير اللاأخلاقيّة. لكنّ الفنّ لم يعدْ منذ وقت طويل، ما كان عليه في عمق أعماقه، في طوره الافتتاحيّ الكونيقيِّ (أي طور **الشتورْم أوند درانغ** البرجوازيّة في القرن الثامن عشر)-، أعني كونه وسط التعبير عن «الحقيقة». فالدادائيّون قد وجدوا أنفسَهم أمام فنّ من نمطٍ استطيقانيّ، فنّ فنّان يأخذ نفسه على محمل الجدّ في أبّهةٍ وعنَت، فنّا هو دين تعويضٍ ووسيلة لتجميل «الواقع الفعليّ البرجوازيّ-الرأسماليّ القبيح». ولذلك لم يفعل الدادائيّون شيئا آخر سوى إحياء الدافع الفلسفيّ الذي للفنون -إرادتها للحقيقة-، ردَّ فعلٍ ضدّ طمسه بالتفنّن والتلطيف وأشكال العُجْب. وبواسطة حركة استقواء، طابقوا الفنّ بما كان يطلق عليه في ذلك العصر باحتقار، «الفنون التطبيقيّة »-، أي ذلك الفنّ التجميليّ المبتذل الذي كان يلائم حاجة «البرجوازية الصغرى» إلى اللهو والمرح والتلهّي عن الواقع الفعليّ. وفي المقابل، يرى

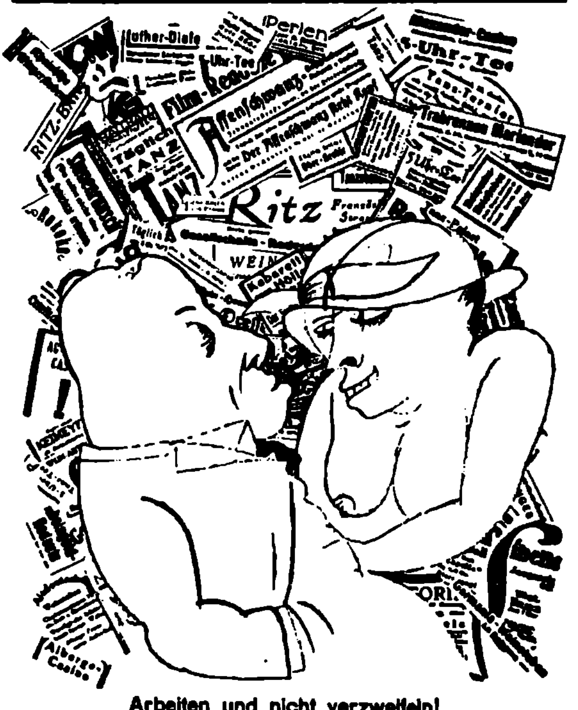
---

(١) يقول اوتّو فلاك، ١٩٢٣: «دادا هي عينُ ما كان قد اشتهر في الماضي، سخريةً رومنطيقيّة لم تُفهم إلاّ قليلا- ومن ثمّ هي **نسخٌ ورفْعٌ**. ما يُنسَخُ هو الجِدّ، لا جدّية الحياة وحسب...» **دفترُ سفينة**، ١٩٧٠، ص. ٢٩٥.

روّاد الطليعة أنّ للواقع الفعليّ مذاقَ السلبيّة الغليظة، وعلى هذا النحو كان يمكن أن تعتبر الدادائية المسالمة والمناهضة للعسكر في زوريخ من سنة ١٩١٦ (جميع المهاجرين تقريبا، قدموا من بلدان أخرى في [٧١٣] حالة الحرب)، حتّى مناصري السلم خصوما لها، لأنّهم عارضوا الواقع بمجرّد **مثال** تبسيطيّ في السلم وعلى نحو غير واقعيّ مخجل. هنا يظهر للعيان لأوّل مرّة، توقيعُ الكونيقيّة المحْدثة: قول نعم للواقع الفعليّ بما هو واقع فعليٌّ، حتّى تستطيع أن تصفع وجه كلّ ما لا يعدو كونَه «فكرا جميلا».

«لقد شنّ فنّانو التزويق في زوريخ كلّها حملة مكثّفة ضدّنا. كان ذلك أجمل شيء: لأنّنا عرفنا حينئذ مع من نتعامل. كنّا ضدّ أنصار السلم، لأنّ الحرب أعطتنا إمكانية أن نوجد في تمام مجدنا. وفي ذلك الوقت كان السلميّون ما يزالون محترمين أكثر من يومهم هذا حيث يريد كلّ أحمق أن يستفيد من الأوضاع المواتية بكتبه المعارضة للعصر. وكنّا نحن مع الحرب، والدادائيّة ما تزال مع الحرب. لا بدّ أن تصطدم الأمور: فهي ما تزال غير قاسية بالقدر الكافي.»

تلك هي الكلمات التي شنّف بها ريشارد هولسنبيك آذان مستمعيه في أوّل خطاب له عن الدادائيّة في ألمانيا من شهر فبراير سنة ١٩١٨. ولا ريب أنّنا لن نستوفي الإحاطة بهذا النصّ من منظور أخلاقيّ ولا حتّى من منظور سيكولوجيّ. لا بدّ في المقام الأوّل، أن نكتسب تجرُبة عن طرائق الكلام السجاليّ الساخر، حتّى نفهم نهْجَ هولسنبيك: فهو يمتحن تكتيكا جديدا في تناول غرضٍ دقيق بالتمام: فنّ الإعلان على تفهّم الأسوأ بطريقة ساخرة وكريهة. أي بعبارات كلبيّة، هو يُنتج أنا في ما أبعد من الخير والشرّ، أنا يريد أن يكون مجنونا مثل عصره.



«إعمل ولا تيأس»
عدد خاصّ IV. المهرّبون

لم تزل الحرب لحظتئذٍ، حامية الوطيس على جميع الجبهات. وكانت «القيم» الغربيّة في طريقها لأن «تتهاوى»، كالحال في ذلك العصر، مع الجبهة الغربيّة الألمانيّة، ومن وراء ذلك، عصرٌ بأكمله يمكن أن نسميه بالعصر البرجوازيّ، القرن التاسع عشر الذي عفا عليه الزمان. في [٧١٤] المعارك الماديّة للحرب العالميّة تلك، كانت أوروبا تعيش «رجوع المكبوت»، عودةَ البهيميّة من السلم

الزائف الذي أسّسته امبرياليّةٌ محدودةُ الأفق. لقد كانت التقدّميةُ البرجوازيّة غيرَ واقعيّة؛ وما كان قد أُنكر لوقت طويل، كان يجيب عليها بانفجارات مرعبة. وكان الدادائيّون بعد نيتشه، الأوائل الذين عملوا على أن يستقبلوا إيجابيّا، رجوع المكبوت. كذلك حوّلوا الحقّ الفنّيَّ في [٧١٥] تعبير «حرّ» من دون قيد ولا شرط. بين عقليّة القادة العسكريّين الذين كانوا مع الحرب على نحو جادّ، وبين عقليّة السلميّين الذين كانوا ضدّ الحرب على نحو جادّ، اعتنق الدادائيّون موقفا ثالثا «متحرّرا» من كلّ تحفّظ وتردّد، متظاهرين بكيفيّة صاخبة: مع الحرب ولكن من دون جدّية.

تستفيد الدادائيّةُ جزء من حافزها، من الشعور بأنّها تنظر إلى العالم بوضوح لا يخطئ. فالمرء بإمكانه أن يتّخذ موقفا يكون من حيث التعاطف، إيجابيّا. عندئذ، يميّز بلا توجّس، «الوقائع العارية» من اللغو والعبارات الطنّانة، مجرّدَ ثقافة الواقع الغليظ:

«ذلك أنّنا لا نقوم بالدعاية لأجل أخلاق تبقى دائما مثاليّة، (فهذا دجل) [. . .] ونتمنّى أن ينظِّم عقليّا الاقتصاد والجنسانيّةُ، ولا نأبه بالثقافة التي ليست إلاّ شأنا غير ملموس. وعلى هذا نتمنّى نهايتَها [. . .] نريد عالَما محرَّكا ومتحرّكا، والاضطرابَ بدلا من الهدوء- إلى جهنّم سائر الكراسي و الأحاسيس والإشارات النبيلة. . .»

هاوسمان، **البدينُ الألمانيّ ممتعضا**

ويعلن بيان الدادائيّة:

«يرمز لفظ دادا إلى العلاقة الأكثر ابتدائيّةً مع الواقع الفعليّ المحيط؛ إذ مع الدادئيّة يهلّ واقع جديدٌ لا تُنتهَكُ حقوقه. وتظهر الحياة باعتبارها مزيجا متآنيا من الضجيج والألوان والايقاعات الروحيّة، مزيجا يعْرُكُه الفنُّ الدادائيُّ، في جميع صرخاته وأنسجته

المحمومة، وفي نفسيّته اليوميّة المتزائلةِ، وفي كامل واقعه العنيف...»

في الدادائيّةِ يُنجز الأفراد لأوّل مرّة وبوعي منهم، قلْبا أنموذجيّا بالنسبة إلى الذاتيّة المحدَثة، لعالم علاقات الأنا في الأزمنة الحديثة: يضع الفرد الكونيقيُّ نهايةً لوضعيّة الفنّان المبدع المتمركز حول نفسه (العبقريّ)، وللمفكّر في العالم (الفيلسوف) ولصاحب المشروع الذي يتوخّى الاستخبار ويترصّد السوانحَ؛ بل إنّ الفرد الكونيقيَّ ينساق بالأحرى عن وعي منه، إلى المعطى. إذا كان ما [٧١٦] يدفعنا خشنا، فلْنخشوْشن نحن أيضا. ومن ثمّ لا تتملّى الدادائيّةُ كوسموسا منظَّما. ما يشغلُها هو حضور الرّوح في السديمِ. إذ أنّه سيكون من الخلف وسط هذا الصخب الدامي، اتّخاذ موقف المفكّر العظيم كما كان ساريا في ذلك العصر مع فلسفات الحياة المتقلّبة في هدوء. كانت الدادائيّة تقتضي من الكيان، مزامنةً مطلقةً لميولات عصرها-، طلائعيّة وجوديّة. وبالتالي، وحده الأكثر تقدّميّةً يتعايش مع الدادائيّة على خطّ زمانيّ واحد: الحربُ حشدا وإبطالا لكبت الذات؛ طرائق التدمير الأكثر تقدّما حتّى في الفنون؛ مضادّة للسيكولوجيا ومضادّةٌ للبرجوازيّة. ذلك أنّ الشغف بالحقيقة الذي لهذا التيّار يقوم على أن يتمكّن العصر من الأعصاب، وعلى التفكير والحياة ضمن إيقاع العصر.[١]

ههنا ثمّة صدى فلسفيٌّ؛ أعني أنّ الدادائيّة تستبق بعض أغراض

---

(١) ويبدو أنّ هذا عامل أساسيّ في أخلاق اليسار. انظر ما يقول رغلرْ: «من لم يكن يشارك عصره، كان فقيرا. وقد غدا هذا قانونا غير مدوَّن، ثمّ ضغطا، ثمّ في نهاية المطاف ابتزازا أخلاقيّا.» (**أذن مالخوس**، فرانكفورت على الماينْ، ١٩٧٥، ص. ١٦١)

للأنطولوجيا الوجودانيّة لهيدغر التي تنتقد من جانبها وعلى أعلى مستوى مفهوميّ، كذبةَ الفلسفة الأوروبيّة للهيمنة: الذات. ذلك أنّ الأنا ليس سيّد العالَم، لكنّه يعيش في ذا العالَم تحت علامة **الاشتراع**؛ فنحن على أكثر تقدير، إنّما نشترع، إلاّ أنّ هذا هو بدوره «اشتراعاتٌ ملقاةٌ» في مهبّ الأشياء، على نحوِ أنّه تصدُق ابتدائيًّا، بنيةٌ انفعاليّةٌ للكينونة. ولنسمع ما يدور خلف ذلك:

> «أن يكون المرءُ دادائيًا، فهذا يعني أن يترك نفسه تتقاذفه الأشياء، وأن يكون ضدّ كلّ تكوّن للرواسب؛ أن نجلس للَحْظ عين، على كرسيّ، فهذا ما يجعل الحياة في خطر...»

(بيان دادائيّ، منشور، ١٩١٨)

قد تخطر ببال المرءِ فكرةُ أنّ الانطولوجيا الوجودَانيّة تأخذ أكاديميًا، بـ«الفلسفة الدادائيّة» [٧١٧] أو بـ«الدادالوجيا»، حيث سيكون مارتن هيدغر تفوّق بنجاح عظيم، على الدادائيّة العليا للشيخ يوهان بادر. ويتعلّق سرّ نجاحه بالنقطة التي تمثّل «فشل» الدادائيّة: أعني الجدّية. ومن ثمّ يفوز الاشتراعُ في صيغته الجدّيةِ على الانتاجات البرّاقةِ للفنّانين الّذين استغرقوا دادائيًّا في «اشتراع» عدم الجدّية والسخرية المسيِّسة.

للهجوم الدادائيّ بعدان، بعد كونيقيٌّ وبعد كلبيّ. أمّا الجوّ العامّ للبعد الأوّل فمشحون بالابتهاج والإنتاج وروح الطفولة والحكمة والكرم والسماحة والسخرية والسيادة وواقعيّة الإمساك عن الهجوم؛ وأمّا الثاني فيُظهر توتّرات تدميريّة قويّة، كما الكراهيّةَ وردودَ الأفعال الدفاعيّة المتعجرفة ضدّ الوثنيّة المتبطّنة للبرجوازيّ، وكثيرا من الاسقاطات، وديناميّةَ أهواءٍ يحرّكها الاحتقار والخيبةُ والشدّة على

الذات وفقدانُ السخرية. ليس من السهل أن نفصل بين هذين البُعدين؛ إذ هما يجعلان من ظاهرة الدادائيّة في مجموعها تركيبا برّاقا يندّ عن سائر التقويمات التبسيطيّة وعن العلاقات البسيطة للشعور. وللدادائيّة علاقات ملتبسة مع الفاشيّة أيضا: بعناصرها الكونيقيّةِ، الدادائيّة جزء لا يتجّزأ من النزعة المضادّة للفاشيّة، ومن منطق و«استطيقا المقاومة»؛ وفي المقابل، تنزع من حيث عناصرُها الكلبيّةُ، إلى استطيقا التدمير القبْفاشيّة التي كانت تريد أن تحيا قصارى سكرة الهدم. فلا ريب أنّ الدادائيّة تناهض «الجدّية المطلقة»، ولكنّها جدّيةٌ مغروزةٌ فيها من حيث عناصرها العدوانيّة. لم ينجح الدادائيّون البتّةَ في أن يسخروا من أغراضهم الخاصّة: في مواقفهم التهكّمية تبقى بقيّةٌ من التدميريّة غير الحرّة، وبإمكان المرء أن يعاين في طريقتهم في التأرجح، كثيرا من المعاندة والشدّة على الذات.

[٧١٨] تطوّر الدادائيّةُ هنا، رؤى صوفيّة ساخرة تحتفل بالحياة في امتلائها الذي لا يجزّأ، رؤًى مبالَغ في نبرتها على نحو ميؤوس منه، كما يرد في إعلان الدادائيّ الأكبر يوهان بادِر:

«الدادائيُّ يحبّ الحياة في سائر أشكالها غير المتناهية، وهو يعرف ويقول: ليس هنا فحسب، وإنّما هناك، وهنالك أيضا ثمّة الحياةُ! وإذًا، الدادائيُّ الحقيقيُّ يسيطر على كامل سجلّ تجلّيات الحياة الإنسانية، انطلاقا من الاستهزاء الذاتيّ البشع إلى الكلام المقدّس عن الحضرة الإلهيّة على الكرة الأرضيّة الناضجة والمشتركة بين البشر جميعا.»

حتّى في مثْل هذه الأناشيد الموسومة بجنون العظمة لرئيس العصابة بادر الذي أعلن نفسه رئيسا على الكون، تتجلّى محاولات

نوعيّة لقول نعَم أشملَ حيث تتعايش السخريةُ-الدادائيّة جيّدا مع البعد الكونيقيِّ للدين (أنظر: استقبال التصوّف عند الدادائيّين، وبخاصّة عند هوغو بالْ).

في الدادائيّةِ تجرَّب فلسفةُ نعم مؤقّتةٌ ترتبط على وجه الخصوص، بالطاقة العينيّة والمؤقّتة والمتقلّبة والخلاّقة التي للفرد الدادائيّ. والـ'نعمْ' موجّهةٌ إلى وضع العالَم الذي تسخر منه؛ بل هي موجَّهةٌ أكثر إلى اللحظة المعيشة حيث تتحقّق معجزةُ الحضور الأبديّ المتبدّد والمفارقةُ الوجوديّة لـ«ديمومة» داخليّة تعبرُها اضطراباتُ العالَم وتتركها في الآن نفسه، سليمة[1]. وحتّى يمكن أن يهلَّ هذا العنصرُ الحيويّ-الديناميّ في المحلّ الأول، لا بدّ من تدمير البنية الفوقيّة الثقافيّة. كذلك غالبا ما يرى [٧١٩] الدادائيّون في النزعة التعبيريّة، مجرّد استمراريّة للمثاليّة الألمانيّة: «حجْب مقزِّزٌ للأشياء سُمّي تعبيريّة».

«أوّل تعبيريٍّ، من ابتدع «الحريّة الداخليّة» كان سكّيرا أكولا من أصل ساكسونيّ، مارتن لوثر. لقد أحدث هذا الرجل التحوّل البروتستانتيّ للألمانيِّ إلى «باطن» لا يُفسّر ويعدل الكذبَ، بهلوانيّاتٍ مليئة بالآلام المتخيَّلة، ومهاوَى تسقط فيها «النفس» مع قدرتها وكذلك طواعيّتها العبوديّة بإزاء عنف السلطة؛ هذا الرجل هو أب كنط وشوبنهاور والتبليد الراهن للفنّ، الأب الذي يحملق خارج العالَم ويظنّ أنّه يتعدّاه بهذه الكيفيّة.»

راوُول هاوسمان، **عودة إلى الموضوعيّة في الفنّ**

---

(١) يمكن أن نفهم الدادائيّة باعتبارها في الأساس، مدرسةَ وضعانيّةٍ ذاتيّة، في مقابل الوضعانيّة «الموضوعيّة» للإمبريقيّة المنطقيّة. وتلتقي الوضعانيّتان في كلبيّتهما السيمانطيقيّة الجذريّة. الدادائيّة تتحدّث عن الخُلف و**عدم المعنى** من منظور وجوديّ؛ والمناطقة الوضعانيّون يتحدّثون عن **غياب المعنى** فيما يخص الاثباتات (من مثْل الميتافيزيقيّة).

إنّها الواقعيّة الكونيقيّةُ لنيتشه هي التي تتبدّى هنا،- مع نفس مكوّن الكراهيّة المضادّة للبروتستانتيّة. فالـ'نعمْ' الداداثيّةُ الموجَّهةُ للواقع الفعليّ وللتحقّق، لا تعبأ برأي الخبراء والعارفين والعيّابين والمنتقدين. ومن ثمّ، يحقّ للمرء أن يفهم الداداثيّةَ باعتبارها تمهيدا لتحرّر الهواة المولعين بالفنون ممّن تكون فرحةُ الإنتاج في نظرهم، أهمَّ من النتيجة الإيجابيّة. فليست المهارة إلاّ ملحقا للأصالة؛ وليست الأعمال الباقية ما يُعتدُّ به، بل لحظات تحقيقها المكثَّف.

هناك موضوع آخر نيتشويّ هو العوْد الأبديّ، يظهر في الداداصوفيا. ترد في سكتْش لامع: **ما أنجزته الداداثيّةُ. حوار ثلاثيٌّ بين بشر**، إشاراتٌ إلى أبعاد تاريخيّة واسعة.

«... كانت توجد دائما داداثيّةٌ، في مصر القديمة كما في أوروبا والمكسيك. فالداداثيُّ يا عزيزي الدكتور سمارتني، في حِلٍّ من الزمان...

... وهي ما تنفكّ تتولّد، وتنتقل عبر سلسلة الأجيال. على أنّ الداداثيّة شأنٌ ميتافيزيقيٌّ بإطلاق...

... الداداثيّةُ هي أكبر فاحص مدقّق، وصيّاد للأخلاقويّين...

[٧٢٠] أنت تعتبرها رؤيةً دينيّةً لملّةٍ مصريّة قديمة-، غير أنّها قد ظهرت كذلك في الهند. وطوّرها «سيفاتو» اليد اليسرى. إذا قرأت ملحمةَ «غيلغامش» لقدماء الآشوريّين، تجد دليلا على أنّ الداداثيّة مطابقةٌ لموْلِد العالم. وإنّك واجدٌ الداداثيّةَ في ألغاز ديونيزوس كما تجدها في الأقوال المأثورة لكهنة معبد دودونا...

الداداثيّة هي السخريةُ الكبرى، وتبدو على أنّها منزَع، وهي ليست بمنزَع...

لقد كان الساديُّ ألتون داداثيّا حين كتب في مذكّراته: «لتقتل اليوم العذراءَ الشابّة، ويكون ذلك منك جميلا وتودُّدا»...

وكان مانولسكو دادائيًّا حين انتحل صفة أمير وسكن في فندق كيْزرهوف من غير أن يعلم كيف يدفع الثمن. الدادائيّة هي الجانب الأمريكيّ للبوذيّة.

لقد زُيّفت الوثائق الدادائيّة بلا انقطاع...» (ص. ١١٠-١١٣)

أنّه من المحال تلخيصُ الفكر الدادائيّ وتركيزه في صيغة يتيمةٍ، فهذا راجع إلى بنيتها اللحْظيّة. ذلك أنّها تتحرّك برمّتها ضمن مسارات وقفزات وحُيود ليس يمكن طبقا لطبيعتها، أن تُختصَر. فالأمر برأسه يقوم على تحقّقه (وهذا فضلا عن ذلك، موضوعٌ يسود فلسفة التفكُّر وبخاصّة عند فيشته وهيغل). أمّا الحديث «من عل» عن الوعي الدادائيّ فيكاد يعني آليًّا، أنّ المرء يسكن إلى موضع أسفل من مستواها. ولنحاول مع ذلك، أن نقول **فيها** شيئا مّا عامّا، مع الإشارة بصريح العبارة، إلى أنّ الغرض هنا هو طريقةُ الدادائيّة وليس الوثائق الدادائيّة.

أودّ أن أسمّي هذه الطريقةَ «نهجَ السلبِ المتفكِّر». وبعبارة أخرى، تقنية تشويش المعنى، نهجَ انعدام المعنى. حيثما ظهرت «قيم» ثابتةٌ ودلالات عليا ومعنى عميق، تمتحن الدادائيّةُ تشويشا للمعنى. كذلك تقدّم الدادائيّة تقنيةً صريحة في خيبةِ المعنى،- ومن ثمّ تتنزّل ضمن طيف أوسع من **الكلبيّات السيمانطيقيّة** بواسطتها دخل إبطالُ أسطوريّةِ العالم و[٧٢١] الوعيِ الميتافيزيقيّ في مرحلة جذريّة[١]. فالدادائيّة والوضعانيّة المنطقيّة هما جزءان من مسار يرفع

---

(١) هذه الكلبيّات هي من الظواهر اللافتة جدّا في مجال الكلبيّة السيمانطيقيّة؛ أنظر أيضا: **المشكلات الزائفة** عند كارناب؛ التاريخ باعتباره **انعطاءً متمعْنيا لما لا معنى له** عند تيودور لسّنغ؛ **نقد اللغة** عند ماوْثنرْ؛ **الرسالة** عند فتغنشتايْن.

كلَّ أساس عن الاعتقاد في المفاهيم الكليّة[1] والصيغِ الكونيّة وضروبِ التشميل. كلتاهما تخدمان على رفع القمامة من البنية الفوقيّةِ الأوروبيّة للأفكار. على هذا النحو بدأ أكبر غسلٍ للأدمغة وتطهير للماضي بالنسبة إلى الدادائيّين الذين هم بلا استثناء، من جيل لم يزل في السابق، يركع احتراماً أمام كلّ ما كان يسمّى فنّا وعملا فنيّا وثقافةً وعبقريّة. ومن حيث ارتدّوا عن الايمان بماضي الفن، فإنّهم ينكرون نمط حياتهم القديم والتقليد الذي لم يعد بمقدورهم أن «يتّبعوه»: تأسيس المعنى عن طريق الفنّ، ورفع العاديّ الدارج إلى مصافّ المشحون بالدلالة. وفي ردّ الفعل ضدّ ذلك النمط من الحياة المتدهور، تجد الدادائيّة ألفاظا تشي بالسخرية القارسة، وبخاصّة حين يتعلّق الأمر بالاتّجاه الفنيّ «الأخير»، التعبيريّة:

«لا، يا سادة، ليس الفنّ في خطر، لأنّ الفنّ لم يعُد يوجد. لقد مات الفنّ. كان الفنُّ نموَّ الأشياء وتطوّرَها، وكان يلفّ الجمال الذي يشمل حتّى الأنف المريض بالدرن وشفاه الخنازير التي رسمها سباستيان مولّر، وكان ظاهرا جميلا، انطلاقا من إحساس حيويّ مشمس وصافٍ. أمّا في الوقت الحاضر، فلم يعد أيُّ شيء يرتقي بنا... القصورُ المطلق... تلك هي التعبيريّة... [٧٢٢] كان بإمكان البرجوازيّ الصغير الكاتب أو الرسام أن يظلّ سليما؛ وكان

(١) إذا كان بإمكان م. روتشكي في مقالته حول السبعينيّات، **الرغبة الجامحةُ في التجرُبة** (كولن، ١٩٨٠)، أن يكتب عنها أنّها كانت حقبةً أخذت تتبدّد فيها يوطوبيا «المفاهيم الكليّة»، فإنّه كان يتحدّث عن شيء مشترك بين الجمهورية الألمانية الفيدراليّة وفيمار. ولا ريب أنّ الأمر كان يتعلّق في الجمهوريّة الفيدراليّة بالمفاهيم الكليّة السوسيولوجيّة التي لليسار؛ وفي المقابل كانت جمهورية فيمار تناهض أكثر ما تناهض أشباحَ القيمة. الجمهوريّتان كلتاهما تراهنان على الوضعانيّة الذاتيّة: الإحساسيّة بدلا من المعنى.

في نهاية المطاف، يجاوز نفسه على نحوٍ مّا حتّى يدخل في كوسمولوجيّةٍ غامضة وعامّة. يا أيّتها التعبيريّة، إنّك أنت المنقلَب الكونيّ للكذبة الرومنسيّة...»

هاوسمان، **البدينُ الألمانيّ ممتعضا**

وليس عرَضا أن يشهد هذا الموقف المعادي للتقاليد الفنّية مرّة أخرى في سنة ١٩٦٨، أوجَ أطواره حين «انبعثت» دادائيّة اليسار الجديد، ضمن فعاليّات 'الهابيننغ' و'الغو إنْ' و'اللوف إن' و'الشت إنْ'، - سائر تلك الدادائيّات الجسمانيّة لوعي كونيقيٍّ مجدَّد.

لا تثور الدادائيّة ضدّ «الفنّ المؤسّساتيّ» البرجوازيّ[١] وإنّما تنقلب ضدّ الفنِّ بصفته تقنيةَ وهب للمعنى. فالدادائيّة مضادّة للسيمانطيقا. وهي ترفض «الأسلوب» باعتباره إيهاما بالمعنى، كما ترفض «التجميل» الزائف للأشياء... وبما هي مضادّةٌ للسيمانطيقا، لا تهوّش الدادائيّةُ نظاميًا، الميتافيزيقا، بل القولَ في الميتافيزيقا: تحرَّر الدائرةُ الميتافيزيقيّةُ باعتبارها مجالا لإقامة الأعياد: كلّ شيء مباح فيها ما عدا «الرأي». يُرادُ لـ«سخرية الحياة» (هاوْسمان) أن تستدركها السخريةُ الدادائيّة. حتّى الدادائيّةُ أسلوبا قد تسقط في

---

(١) هذا يرد حاشيةً في أسفل الصفحة التي تتعلّق **بنظريّة الطلائعيّة**، وهو كتاب بيتر بورغر الذي أثار جدلا كبيرا. وفي تقديري أنّه يعالج المسألة على نحو غير موّفق، أعني من الجانب السوسيولوجيّ. إلا أنّ هذا الجانب ليس هنا محلّ جدال. بالنسبة إلى الدادائيّين، ليس الفنّ «مؤسّسة». الفنّ هو مكنةُ دلالاتٍ ينبغي على مستوى اشتغالها، تهويشُها أو تقويضها. ومن ثمّ الكلبيّةُ السيمانطيقيّة. فالفنُّ قطاعٌ من الأنا الأعلى، عنصرُ نفوذٍ: وهذا يجب أن يزول. وعن ذلك يتولّد الميل إلى الفوضويّة. في المقابل، الرغبة الجامحة في الحياة، وفي التجاوز عبر النجْز والتحقّق، هي إرث قديم يتأتّى من الكونيقيّة المحدَثة للقرن الثامن عشر. بهذا المعنى، الفنّ البرجوازيّ الكبير هو «طلائعيّ» مُذ وُجد: رائد في مجال الحقيقة، ورائدٌ في ما يتعلّق بحيويّة المجتمع الحديث.

نكوصٍ،- وبهذا المعنى تحديدا، استولى عليها تاريخُ الفنّ، وصنّفها ضمن متحف النزعات الأسلوبيّة. ولمّا كان هاوسمان قد توقّع ذلك، أشهَر بأنّه في العمق، ضديدٌ للدادائيّة. وبما أنّ الدادائيّةَ نهجٌ يُتوخّى، فإنّه ليس بإمكانها [٧٢٣] أن «تجلس على كرسيّ»؛ إذ أنّ كلّ أسلوب هو كرسيّ. بهذا المعنى تفهم الدادائيّةُ نفسها حتّى على أنّها «تقنية مضبوطةٌ»- فهي تقول دوما ومنهجيّا، «لا» حين يمثُل «معنى للعالم» لا يتعرّف إلى نفسه انعداما للمعنى. كلّ رأي وكلُّ أمْثلةٍ إنّما يُحفظان ويُجاوَزان ضمن حركة فكريّة-، تركيبا وتفكيكا، ارتجالاً وتكذيبا.

يردُ التوصيف الأدقُّ للكلبيّة السيمانطيقيّة للدادائيّة، عند فالتر زرنرْ الذي كان وصفه تيودر لسّنغ بأنّه «موبسّان الالمانيّ». وإعادة الاكتشاف الراهنة لزرنرْ تبرهن بالقدر الكافي، على أنّ معنى الكلبيّة حتّى في ألمانيا الاتّحاديّة، قد توسّع بين صفوف الجمهور الذي يمكن أن يقرأ هذا الكاتب أيضا، لأنّ لاأخلاقيّته المهذَّبةَ تكشف عن وعي عال بالخبث وسوء الطويّة ما يزال اليومَ «لسوء الحظّ ضروريّا» وممكنًا تفهُّمُه. نملك أربعين صفحة لزرنر صيغت في نثرٍ لا نظير له، وصُنّفت في أثناء السنة الأخيرة للحرب العالميّة، ونُشرت سنة ١٩٢٠ تحت عنوان **تخفيف أخير** عند باول ستغْمان في هانوفر ضمن مجموعة 'دي زيلبرغويْله' (الفروسُ الفضيّةُ): سلسلةٌ من النمْنَمات الفلسفيّة-الشعريّة، ومزيجٌ من نقد الحضارة والسيانيد. ليس بإمكان المرء أن يدرس في أيّ موضع آخرَ وبمثل تلك الدقّة، ماذا يعني «النسخُ والرفعُ»،- توغّلٌ-قطيعةٌ عنيفان يتلاعبان في الآن نفسه، بسائر السيمانطيقيّات الثقافيّة، والتأويلات، والفلسفات، وممارسات الفنّ. فهذا النثر يحمل ضربات هي في الوقت نفسه، قاسيةٌ ومهذَّبة. إذ أنّ زرْنر يقدّم نظريّة في لعب اللغة تبدو نظريّةُ فتغنشتاين إلى

جانبها، على أنّها تشبه تمرينا على المهارة للطامحين في التدريس بالتعليم العالي.

وينكشف أيضا في ذلك «التخفيف»، إبطالٌ لكبتٍ نزعةٍ انتحاريّة بعينها؛ فالعدائيّة الفكريّة لا توجَّه نحو الخارج وحسب، ولا تُظهر للعيان تصريفا هائلا للانفعالات بإزاء [٧٢٤] نقد الحضارة وحسب. ذلك أنّ زرْنر الذي هو أكثر الداداثيّين تفكُّرا، قد أخذ هو نفسُه في الحسبان أنّ كراهيّة الداداثيّة للثقافة موجّهةٌ منطقيّا، نحو الداخل، ضدّ الثقافة-فيَّ-أنا «تُمُلّكت» في السابق وغدَت لا تصلح لشيء:

«اقتراح ملائم: ليتخيّل المرء بالوضوح الأشدّ وقبل أن يخلد إلى النوم، الحال النفسيَّ النهائيّ لمنتحرٍ يريد بطلقة رصاص [في الرأس]، أن يستبطنَ شيئا من الوعي الذاتيّ...» (ص. ٨).

حيث لم يعُد يُعتدُّ بأيّما مضمونٍ، لا تتبقّى إلاّ لحظةُ شِدّةٍ يائسة، وعي ذاتيّ بالانتحار يطغى ويأتي على كلّ شيء. الوجودُ كينونةً مرصودةً للموت. وطبقا لهذا، لم يعُد موضعَ سؤال أنّ بين الداداثيّةِ والانطولوجيا الوجودَانيّة لهيدغر علاقاتِ استلهامٍ متبادلَةً.

عند الدرجة الصفر للمعنى، لم يعد يتبدّى إلا ازدراءٌ عارمٌ للمعنى- نفورٌ ممّا هو «موجِب» يتغلغل في كلّ شيء: «رؤى العالم هي مزيجُ ألفاظ» (ص. ٥)[١]. بروح وضعانيٍّ، يتملّى زرنر ما يدور

---

(١) فيمار/الجمهورية الألمانية الفدرالية: يتيح تطوّر بيتر هاندكهْ معاينةَ المراحل التي تقطعها الوضعانيّةُ الذاتيّة: نقدٌ للّغة، أفعالُ لعبةِ الألفاظ، النفورُ منطقًا، ثم من عدم المعنى إلى الإحساسيّةِ الخجولِ، وإلى حكيٍ جديد، وتطويقٍ للـ«إحساس الحقيقيّ»؛ عمل الذكرى. وعلى المدى البعيد، لا يمكن أن يتكاين النفورُ والدلالة. وبما أنّ هاندكه قد فهمَ هذا، فإنّه في طريقه لأن يصير كاتبا ذا وزن.

بخلَده فلا يجد غير ألفاظ وقضايا من دون أيّ ترابط. وانعدام الترابط هذا هو ما يُسقطه على عالَم لم يعُد بالتالي، من الممكن أن يكون «كوسموسا». ومن ثمّ، المضادّة الداداْئيّةُ للسيمانطيقا تفضي منطقيّا، إلى مضادّة للكوسمولوجيا. مذّاك تترصّد تلك السيمانطيقا المضادّةُ أشكالَ ولع البشر بجمْع رؤى العالَم وتمثّلاتِ النظام. [٧٢٥] في البدء كان السديمُ الذي تأوّله البشرُ عن ضعفٍ أو تعطّش إلى المعنى، على أنّه كونٌ نسيق:

«إنباتُ سماءٍ مخلِّصة على ذلك السديم من الوحل والألغاز!! تهوئةُ نفايات البشر بترتيبها!!! لا، شكرا جزيلا... لذلك... يتصبّبون عرقا عند كتابة الفلسفات والروايات، ولذلك تُدهَن لوحاتٌ وتُحدَّب منحوتاتٌ وتُصنّف بالأنين سنمفونيّاتٌ وتُشغَّل ديانات! يا له من طموح مُحزن، - وبخاصّة حين يرى المرء أنّ هذه الحماقات التفِهة قد فشلت فشلا ذريعا في كلّ مكان (ولا سيّما في البلاد الألمانيّة). عبث على عبث!!!» (ص. ٥-٦)

هنا تظهر للعيان إحدى سذاجاتِ الوضعانيّة الأقدم: أعني أنّها تتصوّر العالَم مزدحما بـ«بالوقائع» التي تختلط في نظرها، اختلاطَ القضايا في رؤوس المناطقة الوضعانيّين. ولكنّهم على خلاف زرنرْ الذي يحاول أن يزايدَ بالايجاب على ما لا يُحتمَل، لا يحتملون شواش تلك القضايا غير النسيقة. لذلك يطوّقون «وقائعَهم» بمِشَدّات منطقيّة-صوريّة. ولكنّهم في الأساس، سديميّون جميعا. إذ أنّهم جميعا يأخذون في الحسبان أوليّةَ اللانسيق والمركَّبِ شديدا والخلْفِ وما يقتضي منّا الكثيرَ الكثير؛ فالسيمانطيقا الكلبيّة (حتّى عند لومان)، لا يمكن أن تفعل غير أن تحمل النظام على التعسّف الثقافيِّ وقهرِ المنظومة.

عند زِرنرْ نرى الداداصوفيا تتحوّل في طمأنينتِها، إلى رومنسيّة باردة وبلا فكَهٍ. إنّها رومنسيّةُ اللاَسذاجةِ بالتمام. ومن همِّها ألاّ تباغتها حركةٌ ساذجة أو تُهمل عنصرَها. وهذا ما يجعل التفكُّر القبيحَ مغروزا في اللحم المتصلّب. فلا نقابل البؤسَ العامّ للعصر بالبحث عن حياة أفضل، بل نحاول أن نجعل من البؤس «الأعلى» الذي أردناه لأنفسنا في مقابل الشقاء القائم، [٧٢٦] انتصارا يشي ببعضِ سيادة. كذلك هو مسلك وعيٍ لا يكون يائسا وحسب، بل يرفع أيضا إرادةَ-أن-يخشوْشنَ إلى مستوى نقطة الانطلاق في أسْلبته الذاتيّة. يعمل زرنرْ من حيث شقاؤه في التفكّر الذاتيّ، على تصريف كلّ فكرة «موجبة» ومجاوزتها بحذر وسُخطٍ، عن طريق اعتراضات وتماسُفاتٍ وتعليقاتٍ مترفّعة. هنا تتماهى التجربة الذاتيّةُ والتدمير الذاتيّ. فكلّ شيء حنَق، حنقا له عبارتُه ولكنّه لا يُتخلّص من عبئه تحرُّرا:

«هل سيكون الحانق المغتاظُ إذن، الحياةَ ذاتها؟ لا ريب أنّ الحنقَ ينطوي على أكثر ما يكون من الصدْق؛ ولا ريب أنّه ليس بإمكان المرء أن يتحمّل سائر الأحوال الأخرى، إلاّ إذا بقي الحنقُ خفيّا أو إذا كان السيّد يتخفّى ويتستّر... ومع ذلك، غياب المعنى إذ يبلغ ذروتَه، هو الحنق، فالحنَق، فالحنق، وهو أبعد ما يكون عمّا له معنى...» (ص. ٤٢)

بهذا المعنى، يعبُر خيط تحتيٌّ ثقافةَ الحقد في عصرنا-، من الدادائيّة إلى حركة البونكْ، وإلى وطْء الموتى الأوتوماتيكيّ مع 'الموجة الجديدة'. هنا يتجلّى تكلُّف الحنق الذي يعطي الأنا الكبير الميْتَ قاعدةً يبني من عليها، احتقارَه للعالم الدنيء الذي لا يُفهم.

يجب التعجيل بوصف تلك الفضاءات التفكّرية التي للوعي الشقيّ الحديث، لأنّه في تلك الفضاءات تنبني أيضا الظاهرة الفاشيّة

بما هي عدميّةٌ مناضلة. حتّى في الحماقة الخفيّة للإيديولوجيا النازيّة، كان قد تخفّى بنيويًّا، «بعدٌ ملطَّف». ومن حيث كانت الدادائيّةُ تقدّم عرْضا كلبيّا، كانت تخوض معركة الوعي الشقيّ لأجل السيادة على الرغم من إحساسٍ بالبطلان، ولأجل المواقف الكبرى على الرغم من التجوّف الداخليّ. [٧٢٧] ولم تقترن السيمانطيقا الكلبيّةُ بميول انتحاريّة وحسب، بل أيضا بخطر ردّ الفعل الهستيريّ ممّا يظهر في «الحساسيّة» المفارقيّة للفاشيّة التي ندين لها ببعث «معنى مكينٍ» ضمن المشهد السياسيّ ما ينفكّ يُطلى به العدَمُ منذ وقت طويل. إذ تتفعّل في الهستيريا إرادةُ الرقابة الذاتيّة للأنا اليوميّ الهامد. ذلك أنّها تنتجُ طبقا للقولة الماكرة للاكانْ، عن البحث عن سيّدٍ يمكن أن يُحوَّل إلى مستبدّ. ومن حيث كانت الدادائيّة تُظهر شيئا من الهستيريا السياسيّة، فإنّ هذه الهستيريا كان لها سهمٌ في الواقع الفعليّ؛ ذلك أنّ هذا السيد الذي كانت الدادائيّةُ تعمل على دحره، كان يوجد أيضا خارج الوعي الدادائيّ، في الواقع الفعليّ، بصفته سيّدَ العسكر في تلك الحرب العالميّة البرجوازيّة والامبيرياليّة، ومن ثمّ كان موضوعيّا، أقبح من كلّ خدعة خبيثة لم تزل سارية إلى ذلك الوقت. وفي المقابل، ابتكرت الهستيريا الفاشيّة حتّى السيّدَ الذي كانت تريد أن تحوّله إلى مستبدّ، وتصوّرت مؤامرة عالميّة يهوديّةً لتبيد شعبا لم يكن وجوده فضلا عن ذلك، مجرّدَ خيال.

وعليه بقي **التخفيف الأخير** لزرنرْ، التخفيفَ قبل الأخير. فهو لم ينزع على حدّ ما نعرف، قناع 'الجنتلمان' طوال حياته. ولا ريب أنّه كان يعتبر أنّ العالم لا يصلح إلاّ لأن يقذف به إلى الكلاب، وإن كان هو نفسه لا يحبّ أن «يذهب إلى الكلاب» (كِستنرْ). وحتّى رواياته البوليسيّة الماكرة جدّا تبقى مرصودةً للأسياد وليس للكلاب.

أمّا الداداصوفيّ راوول هاوسمان فقد تمسّك أكثر بسرّ اللذة الصراعيّة الكونيقيّة التي بمقدورها أن تهاجم من دون السقوطِ في التدمير الذاتيّ. ومن ثمّ، كان قد توجّه بوعيٍ، نحو أشكال أسلمَ للتدميريّة الرمزيّة، ونحو «التيقّظ الضاحك [٧٢٨] والساخر والخلو من المنفعة»، ونحو «الابتهاج باللامعنى الأورفيّ» (ص. ٥٠). كذلك تنبح كلاب ديوجين. «كان ذلك المسيح الملعون يقول: انظروا إلى تلك الورود في الحقل. وأنا أقول: انظروا إلى الكلاب في الشارع.» (**حرْفيًّا**، ١٩١٩، ص. ٥٣)[1]

استطراد ١ : أفول الخدعة

«إني أعلم تمام العلم ما يريده أولئك الناس: العالَم متعدّدُ الألوان، باطلٌ، دَعيٌّ، فيه كثيرٌ من الخيُلاء الفكريّة. إنّهم يريدون إنكار العالَم وشرحَه وتكذيبَه وتدميرَه. لا بدّ من الحديث عن ذلك... مَن يكره بشدّة يجب أن يكون في السابق، قد أحبّ حبّا جمّا. ومن يريد أن يُنكر العالَمَ يجب أن يكون قد عانق ما يُضرم فيه النارَ الآن.»

كورتْ توخُلْسْكي، «**دادا**»، ٢٠ يوليو ١٩٢٠

لقد وجد الدادائيّون في توخُلسكي من هو في الظاهر، أوّل عالِم نفسيٍّ سمْح. كان توخلسكي يعمل بصفته معلّقا وشارحا شعبيّا، على

(١) كلّ الشواهد التي وردت من دون إحالة مضبوطةٍ، ملتقطَةٌ من النصوص المختارة في دار 'ركلام' للنشر التي يمكن أن يطّلع عليها القارئ بسهولة:
دادا برلين. نصوص، بيانات، أنشطة؛ تحرير ه. برغيوس وك. ريها، ركلام، شتوتغارت، ١٩٧٧.

استخلاص الحسَن من القبيح، ومن ثمّ على تبريره والتقليل من أهميّته في الآن نفسه. أعاد توخلسكي ترجمةَ الدادائيّة في لغة جادّة،- وكان يسمّي ذلك «تفهّمَ أولئك الناس». فهذا العالم القبيح يخيّب آمالهم مثلما يخيّب آمالَنا، ولكنّهم يفتحون له قلوبهم بحماس أشدّ من حماسنا. فيفسّر ظواهر الدادائيّة البرلينيّة التي نتحدّث عنها في هذا الموضع، باعتبارها أعراضا لفقدان حبّ كبير يحوّل الـ «نَعم» إلى «لا»، كماَ الحبَّ إلى كراهيّة. وتبدو الأمور على أنّها قد وُضعت من جديد في نصابها من خلال فسْر إواليّته السيكولوجيّة. إذا لم يكن السلب بالفعل إلاّ [٧٢٩] قلبا للايجاب، فإنّه يتعيّن على المرء أن يعرف ذلك، وأن «يتحدّث عنه بإطلاق». كذلك يحدّد الصحافيّ المنشغل بعلم النفس، أيّ موقف يُتّخَذ من السلبيّة. ولا ريب أنّه يعرف الكثير عن السخرية، إلا أنّ طريقته في رفع كلّ ثقل عن الأشياء تجعله يسلك نهجَ الكآبة السوداويّة. ذلك أنه لا يأخذ فعليًّا، بعين الاعتبار السخرية العدوانيّة. ومن ثمّ، لا بدّ أن يقلّص «فهمُه» من حجم الأشياء التي يعمل على تفسيرها بطريقة سوداويّة. «إذا طرحنا ما هو في هذه العُصبة، خدعةٌ، لم يبق منها شيءٌ يذكر» (ص. ١٢٥). لكن من الذي قال بأنه ينبغي «طرح» الخدعة؟ في هذه الصياغة، ينقلب سوء الفهم الجادّ ضدّ توخلسكي فيوقعه في الزلل. ذلك أنّ الخدعة من قوام طريقة الدادائيّة. فالمخادعة والإدهاش متلازمان، ويفعلان فعل اليقظةِ المستفِزّة. بكيفيّة مّا، «تؤسّس» الدادائيّةُ على واقعيّة الخدعة، وتُبرهن على تقنية الإيهام والخيبة بل الخيبة الذاتيّة. فمن حيث أنّ الدادائيّةَ منهاجٌ في المخادعة (في الإيهام بالمعنى وتهويشِه)، تُظهر على نحو ساخر، كيفيّةَ اشتغال الإيديولوجيا الحديثة: وضع القيم والتظاهر بالاعتقاد فيها ثمّ إظهار

عدم النيّة في التصديق بها. من خلال هذا الانتساخ لرؤية العالَم («خلط الألفاظ»)، تكشف الدادائيّة عن طريقة اشتغال الوعي الحديث بسائر ضلالاته السيمانطيقيّة المعلومة. توخلسكي لا يستطيع، بل بالأحرى لا **يريد** أن يرى ذلك. إذ أنّه هو نفسُه يصادر على «معنى» ما يزال موضوعيّا. ومن ثمّ يبقى دون الموضوع الذي كان يتقصّدُ تفسيرَه. فهو لا يرى أنّ مناهج الاشهار والدعاية السياسيّة ورؤى العالم الحركيّة والمحافِظة المحْدَثة وصناعة هندسة الأغاني والتسلية إلخ، إنّما تُعرض هنا أمام أنظارنا كما في صندوق أدوات، أو بعبارة أفضل، [٧٣٠] كأنّها قواعد نحو. ذلك أنّ الدادائيّة تتضمّن نظريّة في الخدعة الفعّالة. لكن، من دون مذهب الخدعة والاستعراض المسرحيّ والإغواء والإيهام، من المحال بإطلاق أن نفهم على نحو ملائم بُنى وعي الحداثة. يمكن أن يبقى المرء شارد البال وهو يرى توخُلسكي يعاين صعود النازيّة حتّى ليلة الاستيلاء على السلطة، بعين «سخريته الجادّة»، ويتحدّث باحتقار عن حماقة النازيّين وطيشهم ونفاقهم وخداعهم وكلماتهم الخاوية إلخ. حتّى النهاية، تبقى سلسلة مقالات توخلسكي المضادّة للفاشيّة، صائبةً من حيث المضمون. لكن ما ينقص هو قوّةُ الفهم الفعليّ. إذ أنّه كسائر المدافعين الآخرين عن الجديّة الكئيبة، لم يستطع أن يطوّر علاقة تنفذ وتتغلغل في «الإيديولوجا التفكّرية» وفي ظواهر التضليل والمخادعة، وفي الرأي غير الأصيل. (الأمر على خلاف ذلك بالتمام مع بريشت الذي كان بمقدوره أن يتفكّر أشكالَ فكر الخصم: «المحاورةُ مراوغةً»، النهج التكتيكيّ، إبطال الكبْت، ولكن في ذات الوقت ضبط النفس.)

تجد النزعة الأخلاقويّة السياسيّة لتوخلسكي عبارتَها الأوضحَ في

ملاحظاته حول محاكمة الدادائيّة (برلين ١٩٢١) أمام الغرفة الإصلاحيّة للمحكمة الابتدائية الثانية. في ذلك العهد كانت المحاكمة نتيجةً لشكوى بعض أعضاء الجيش الملَكيّ ضدّ رسوم غيورغ غروتستْ «الله معنا»، «حيث يمكن أن نرى وجوها (لجنودٍ) عنيفين بشكل لا نظير له» (ص. ١٢٧). المتّهمون الخمسة: بادر، غروتستْ، هرتسفلدِهْ، شلشتِر وبورْخارت (بائع اللوحات)، خيّبوا توقّعات الملاحظين اليساريّين من المحاكمة، إذ بدلا من الاعتراف اعتدادًا بالموقف السياسيّ، حاولوا أن ينجوا بجلودهم من مآل المحاكمة بالتنصّل والتذلّل.

[٧٣١] «خمسة كائنات حيّة تجلس على مقعد الاتّهام، من بينها رجل هو المسمّى فيلانْدْ هرتسفلدِهْ. كان الوحيدَ الذي قال ما ينبغي أن يقال، ولم يتلكّأ ... ولا واحد من هؤلاء الصبيان كان ذاك الذي كسر زجاجة النافذة ... أما في ما يخصّ غروتستْ، فلا أدري ما إذا كان خور دفاعه يعود إلى أنّه لا يستطيع الكلام ... لقد أنقذت مرافعته رأس غروتست، ولكنّها أفقدتهم جميعا مصداقيّتَهم، هو وأصحابه. أ هذا هو دفاعكم: ما أردتم أن تقولوا ذلك؟» (ص. ١٢٨-١٢٩).

أوَ لا يتوخّى توخلسكي ههنا، نهجَ سيكولوجيا أخلاقيّة عفا عليها الزمان؟ أوَ رباطةُ جأشٍ حدَّ المخاطرة بسَجن شخصيّات شجاعة سياسيّا؟ المطالبة بالمزيد من «الهويّة» وبالمزيد من الجهر بالرأي السياسيّ، وإذًا عقوبات سالبة للحرّية لمدد طويلة. ألا يرى أنّ الإيديولوجيا السائدةَ تريد بالضبط، الشيء نفسَه!- عزل الكتّاب بدعوى جنحة الرأي؟ والرجل الذي يدافع عن الرأي أوَ لا يقوم بالدعاية لخصمه السياسيّ؟ على أيّ حال يبقى لافتًا أنّ مطلوب

«الطابع الشخصيّ»[1] الذي صاغه توخُلسكي يتعلّق بأناس كانوا عن وعي أو غيرِ وعيٍ، في أثناء تطوير استراتيجيّةِ سخريةٍ. وبدلا من أن يستفيد من الفنّ الجديد في «الرفع والمجاوزة»، كان توخلسكي يراهن على مفاعيل الكآبة. هنا حُرم من تجربة كانت ستُعفيه من بعض المفاجآت في ١٩٣٣. من يعالج ظواهرَ الخداع باعتبارها ما ينبغي أن نتجرّد منه، يظلّ بالضرورة أعمى عن الفاشيّة حتّى ولو كان أشجع مضادّ للفاشيّة في العالَم.

كان كلاوس مان قد أدرك إشكاليّة الخداع بكيفيّة أوضح قليلا. إلاّ أنّه يتعامل معها هو أيضا من منظور دفاعيّ.

«بالنظر إلى النازيّين الذين يعتبرون كلّ شيء، من طورهم «القوميّ» إلى طورهم «الاشتراكيّ»، تكتيكا وحسب (أي خداعا ومكرا وكذبا)، [٧٣٢] نريد أن نشدّد على اختلافنا وإيّاهم وبخاصّة من حيث نأخذ على محمل الجدّ ما نقول، ونفكّر فعليّا العبارات والأفكار التي نعمل بواسطتها على الدعاية لقضيّتنا.» **نكبة الفكر الأوروبّي، مقالات**، مونشن، ١٩٧٣، ص. ٤٩.

كان كلاوْس مان أوّل من عاينَ بوضوح المكوّن الكلبيَّ للـ«إيديولوجيا» الفاشيّة. فهو يطوّر حرفيّا القرابة بين الكوميديّ والسياسيّ الفاشيّ انطلاقا من روح الخداع والتضليل (انظر: روايتَه **مِفِيسْتُو**). إلاّ أنّه ينبغي التساؤل عمّا إذا كان بإمكانه من جانبه أن «يأخذ على محمل الجدّ»، الطرحَ النقيضَ. ماذا عسى أن تكون فاشيّة مضادّة وعدميّة مضادّةٌ تقومان بالجوهر على أنّ المرء لا يؤسّس بأكبر

---

(١) لا بدّ من كتابةِ تاريخ الصراع بين السخرية والهوية، بين الموهبة والشخصية (انظر المتاعب التي تعرّض لها هاينرش هاينه مع الجمهور الألمانيّ المكوّن من الشخصيات) وقارن: الاستطراد الثامن: ممثّلون وطبائع.

قدْر من الإيقان، «قيما مضادّةً» ولا يظهر بمظهر الجادّ إلاّ لكي لا يكون كلبيًّا مثل الآخرين؟ أوَ ليست العدميّة المضادّةُ في حدّ ذاتها مجرّدَ عدميّة معرقَلة؟

كان غروتست الذي تخلّص ممّا كان يحمل من كراهيّة، في أعمال طوره الأوّل، قد وصف فيما بعد العلاقة بين العدميّة والالتزام (عدميّةً مضادّةً)، كالتالي:

«لقد كنّا نطالب بأكثر من ذلك. لم نكن نعرف آنذاك أن نقول بالضبط ما كان هذا الـ«أكثر»؛ إلاّ أنّني وأصدقاء لي لم نكن نجد حلاّ في مجرّد السلبيِّ، وفي الحنق من كون المرء قد خُدع وفي نفي جميع القيم المتعرَّف إليها حدَّ ذلك الوقت. كذلك كنّا نميل أكثر فأكثر إلى اليسار.

وسرعان ما خضت معترَك السياسة. كنت أصنّف الخطب لا عن قناعة، بل لأنّه كان يوجد في كلّ مكان وفي كلّ ساعة من ساعات اليوم، أناس يتنازعون ويتجادلون، ولم تكن تجربتي آنذاك علّمتني أيَّ شيء. كانت خُطبي تكرارا للهذر البليد للتنوير، ولكن عندما كان المرء ينطق بها كما لو كان يسيل من فمه العسل، كان بإمكانه أن يعتدّ بنفسه من شدّة التأثّر. أوَ لم نكن في معظم الأحيان نتأثّر بمجرّد حماقتنا وبالصخب والصفير، وبالنغنغة والصراخ التي كانت تصدر عنّا؟ (ص. ١١٥)

[٧٣٣] لم أشارك قطّ في طقْس الجماهير، حتّى في تلك الأوقات التي كنت أزعم فيها الاعتقاد في بعض النظريات السياسيّة...»

(غروتست، 'نعم' صغيرة و'لا' كبيرةٌ، هامبورغ، ١٩٧٤، ص. ١١١)

لكن يجب أن نقول إنّ غروتست هذا الذي يتكلّم على هذا النحو، ليس هو غروتست الذي جلس في منفاه الأمريكيّ، طبقا

للعبارة الدادائيّة، «على الكرسيّ»، في باطنه وظاهره. وممّا له دلالته في هذه الشهادة هو أنّها تعود إلى امرئ سلك سائر ثنايا السالبيّة والالتزام السياسيّ والانفصال عن السياسة أيضا، وكان بإمكانه وهو على قيد الحياة، أن يوثّق لذلك. حين كتب غروتست مذكّراته، كان ناقدَا المخداعة كلاهما، توخُلسكي ومانْ، قد انتحرا منذ وقت طويل.

استطراد ٢: كلاب الجليد
مساهمة في التحليل النفسيّ الكلبيّ

تنبح كلاب الجليد داخل كلّ واحد منّا.

إرنست تولِّرْ، مرحى، **ما زلنا على قيد الحياة**، ١٩٢٧

اتّفاقٌ محقوقٌ بإعمال الفكر فيه: حين اعتلت القوميّةُ-الاشتراكيّة سدّة الحكم في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣، كان قد صدر كرّاس يناير-فبراير من مجلّة **الحركة التحليليّة النفسيّة** كان يناظر فيه لأوّل مرّة[١] تلميذٌ من تلامذة فرويد، إدموند برْغْلِرْ، بكيفيّة مستفيضة، ظاهرةَ الكلبيّة، تحت عنوان «في سيكولوجيّة الكلبيّ I»، المقال الذي سيصدر القسم الثاني منه في الكرّاس اللاحق.

إلى جانب تلك الكوكبة الزمنيّة اللافتة، لا بدّ من سوق ملاحظة أخرى هي بالأحرى لاذعة: أنّ أحد الكتّاب تناول مسألةً هي [٧٣٤] في علاقة بالغة الانفجار مع مهنته. ذلك أنّ المحلّل النفسيّ الذي يخوض في الكلبيّة، إنّما يتناول موضوعا يتطابق على نحو حميميٍّ مع

(١) لم تُدرج في هذا الموضع، بعضُ ملاحظات لفرويد ورايْك من بين غيرهما.

التحليل النفسيّ؛ إذ أنّه من الوارد بإطلاق في سنة ١٩٣٣، أن يُلام محلّل نفسانيّ ويعابَ عليه تقديمُ صورة برنوغرافيّة وكلبيّة عن الانسان (عبارتان يمكن أن تمتزجا على نحو قاتم مهلكٍ، بمحمول «يهوديّ»). وعليه، يكون عالم النفس قد ألقى بنفسه هنا، في شدق الذئب. هو يحاول أن يخفّف من «كلبيّة» التحليل بواسطة تحليل الكلبيّة. وفي موضع بعينه، يكشف برغلر حتّى عن عضّةٍ كونيقيّةٍ قويّة، وتحديدا حيث يتحوّطُ من الطعن على التحليل النفسيّ بأنّه عند كشف الإواليّات النفسيّة، يغدو متّهما بالكلبيّة. فالتحليل النفسيّ «علم جادٌّ»، وليس العلم «ضمانا للحياة بالنظر إلى الأوهام» (ص. ١٤١). وفضلا عن ذلك، تدور شواغلُ برْغلر حول شخصيّات ظهرت عندها ميولاتٌ كلبيّة، كما تشهد على ذلك دراساته في مضمار سيكولوجيا الأعماق، حول نابوليون وتالّيراند وغْرابه من بين غيرهم. ومن المعلوم أن تأمّلاته كانت تحرّكها كلّها حوافز تتعلّق بالوضع الراهن آنذاك وهو ما يتبدّى في جزء كبير منه، من الأمثلة التي يضرب ضمن الاستشهاد بالنصوص، وبأحداث الحقبة المتأخّرة، - ومن بين ذلك رواية إريك كِسْتنرْ، **فابيان** (١٩٣١)[1]. ختاماً، تبيّن دراسةُ برغلر بالاستناد إلى بعض الأمثلة، أنّه كان يعتقد في كونه قد عاين عند بعض مرضاه، ملامحَ كلبيّةٍ تتجلّى بعامّة في شكل عدوانّي ضدّه هو المحلّل النفسيّ. [٧٣٥] بهذا الاعتبار يكون من الوجيهِ القولُ إنّ هذا الموقف التحليليّ النفسيّ من الكلبيّة قد نشأ داخل شبكة دوافع ومنبّهات راهنة آنذاك تربط النصّ على نحو دقيق، باللحظة التاريخيّة (١٩٣٢-١٩٣٣) وبالوضع المهنيّ للكاتب. في ممارسته لمهنته كان

(١) أنظر: الفصل ١١ «ساعات صفاء»، حيث أستشهد بنفس المقطع الذي يسوقه برغلر مثالا على «الكلبيّة التي تستمتع بضِعتها». (كارل كراوْس).

برغلرْ يدفع عنه شبهة الكلبيّة؛ وعند كثير من مرضاه الذين هاجموه، كان يشخّص أنّهم كانوا كلبيّين (مصابين بمرض خُلقيّ). وبالتالي، لا مجال لأيّ شكّ في أنّنا هنا، **في صلب** الموضوع،- حتّى وإن كنّا نتحدّث عن الموضوع «موضوعيّا».

واللافت هو تشديد المحلّل غيرُ المعهودِ على اعتبار الكلبيّة أو بالأحرى «الإواليّات الكلبيّة» تجليًّا **للاّوعي وللصبيانيّة** المستمرّة عند الراشد. فسائرُ مجال الظواهر الكلبيّة يُربط بإشارة واسعة، بعلم النفس المرضيّ. ممّا أحصِي أربعةً وستّين شكلا وتنويعةً للكلبيّة، أربعة منها فقط، يعتبرها برغلر «واعية»، وحتّى في هذه الأربعة يمكن أيضا إذا لم توصف بأنّها «تافهة» «لا قيمة لها»، افتراضُ «عُصابيّات ثقيلة».

الكلبيّةُ كما يقول برغلر، هي شكل من الأشكال التي يبتكرُ على نحوها الناسُ ذوو الانفعالات المتناقضة تناقضا حادّا (كره-حبّ، توقير-احتقار، إلخ) إمكانيّةَ تفريغ نفسيّ. وعليه، «الحسمُ» في الكلبيّة يقع في نفس المستوى إلى جانب الإواليّات العصابيّة الكلاسيكيّة من مثل وسائل الدفاع الهيستيريّة والسوداويّة والقهْريّة والذُهانيّة والميول إلى الجريمة (!). إذ يمكن التعبير في الكلبيّة، عن الجانب السلبيّ والعدوانيّ للتعارض الوجدانيّ. لكنّ هذا الجانب لا يسم لوحده «الحسمَ» في الكلبيّة و«تصفيتَها». لا بدّ أن تنضاف إليه «حاجةٌ لاواعية إلى العقاب» الشديد تشي بميول مازوشيّة واستعراضيّة [٧٣٦] (مع أنّه غالبا ما تقترن الكلبيّة الكلاميّة عند الذكور بحشمةٍ لافتة في الطبع الفيزيقيّ). ومن ثمّ، ستفعل في الخطاب الكلبيّ، ديناميّة سيكولوجيّة مجانسةٌ للحاجة إلى الاعتراف (رايْك)،- أن يعرف المرء أنّه ينتهك أوامر «الأنا الأعلى» الصارم من دون القدرة على إهمال

ذلك الانتهاك، ولتصفية الصراع الداخليّ الحادث على هذا النحو، يأخذ المرء في الهروب إلى الحقيقة التي يكشفها حينئذ بضرب من العدوانيّة الملطَّفة. فالكلبيّ يهاجم العالم الخارجيَّ وهو يعمل على تصفيةِ «صراع داخليّ». «إنّه يجلد الآخرين ولكنّه يستهدف ضميره» (ص. ٣٦).

لكنّ الكلبيّة بجانبها العدوانيِّ الماكر، هي أيضا طريقةٌ في تحصيل اللذّة؛ وهذا من منظور سُباعيّ: لأنّ الكلبيّ يتحرّر مؤقّتا بواسطة معاينة صائبةٍ، من كلّ إحساس بالذنب؛ ولأنّ غضب الآخر يُمتعه (يمكن التحقّق من هذه الأطروحة في نصّ غلاف كتاب **معجم الكلبيّة**، زوريخ، ١٩٧٨ الذي قدّمه ي. دروْز)؛ ولأنّه بمقدور الكلبيِّ أن يستمتع بميله الاستعراضيّ الخاصّ؛ ولأنّ الكلبيّة طريقةٌ في التماسُف؛ ولأنّ اللذّة النرجسيّة يمكن أن تهلّ من حيث يستحسنُ المرءُ تلويحاتٍ مشحونةً بالفكر؛ وفي المقام الأوّل، لأنّ السخريةَ التي عن فطنةٍ، هي في حدّ ذاتها، ممتعة؛ وختاما، لأنّ الكلبيّ يستطيعُ من ثمّ، أنْ يعبّر عن ميوله الطفوليّة-، أعني استيهاماتِ العظمة التي للطفولة الأولى، والميولات «الشرجيّةَ»، والهيْجَ الباكر للكلبيّة الجنسانيّة ضدّ البغيّ في الأمّ، وبعامّةٍ ندوبَ الصراعات الأوديبيّة القديمة.

حجرُ الزاوية في تأويل الكلبيّة هذا إنّما هي النظريّة التحليليّة النفسيّة الأقدم في الأنا الأعلى التي تعتبر الإنسان كائنا ما ينفكّ يتقوْقعُ تحت وطأة الأوامر والتهديدات الصادرة عن أنا أعلى رفيع ومتشدّدٍ «وسماويّ». لكن ممّا يثير الفضول [٧٣٨] أنّ محلّلا نفسانيّا يشتغل على النسبيّة الثقافيّة لما يُدعى «الأنا الأعلى» (الذي يجد عبارته في الكلبيّة)، لا يجرؤ على التفكير قدُما وعلى تطوير مفهوم

Man muß Kautschukmann sein!

Ja, Kautschukmann sein — eventuell den Kopf zwischen die Beine stecken oder durchs Faß springen — und spiralig in die Luft schnellen! sieh, ein Paragraph rempelt Dich an,

eine Affiche,
ein Flohzirkus . . .
. . . .
(sämtliche Flöhe liegen an Schlingen — desertieren ausgeschlossen — Springen von Flöhen auf Kommando, Parademarsch der Flöhe
. . . .)



Immerhin wichtig ist, das Gleichgewicht zu behalten!
Wo vordem die gotische Kirche,
messelt sich heute das Warenhaus hoch — !
— Die Fahrstühle sausen . . . Eisenbahnunglücke, Explosionskatastrophen . . . .
— quer durchrast der Balkanzug Mitteleuropa,
doch gibts auch Baumblüte und Edelmarmeladenrationierung . . . .
Wie gesagt, Kautschukmann sein
beweglich in allen Knochen
nicht blos im Dichter-Sessel dösen
oder vor der Staffelei schön getönte Bildchen pinseln.

Den Bequemen gilts zu stören
beim Verdauungsschläfchen
ihm den pazifistischen Popo zu kitzeln,
rumort! explodiert! zerplatzt! — oder hängt euch ans Fensterkreuz . . . .
Laßt euren Kadaver in die Branntweingasse baumeln!
Ja! Wieder elastisch werden, nach allen Seiten höchst federnd — sich verbiegen — anboxen! Kinn- oder Herzgrubenhieb!

Ladies and gentlemen!!
Jeder hat Zutritt!

Nur nähertreten!! . . . nur nähertreten!! . . .
Schon beulen sie den Weihrauchkessel ein.
Nervös rutscht das weiche Gesäß hin und her!
. . . .
Ja! Wenn nicht sämtliche Flöhe an Schlingen lägen! . . . .

«ينبغي أن تكون رجلا من المطّاط»

لوحة منتزعة من: الشباب الجديد، يونيو ١٩١٧، دار ماليك.

«الأنا الأعلى» هذا، - كما لو أنّ ذكاءه مشلولٌ متقوقعٌ تحت السلطة الابويّة العليا لفرويد. وهذا أمر غريب لأنّ برغلر يعلّق على ظواهر من البيّن منها أنّ الأنا الأعلى **لا** يصدُق فيها على مسلك الكلبيّ. هل يُفترض أنّ الأنا الأعلى لم يعدْ هو أيضا، على ما كان عليه في السابق؟

يبدو أنّ برغلر قد بدأ على الرغم منه، يأخذ ذلك في الحسبان. ذلك أنّ الكلبيّة ظاهرةٌ تنتمي إلى «جدليّة الثقافة»، ومن حيث أنّ التحليل النفسيّ باعتباره نظريّة في المسارات النفسيّة، هو لا محالة نظريّة في الثقافة، فإنّه لا يستطيع على المدى الطويل، أن يدّعي بأن الظواهر الثقافيّة من مثل الكلبيّة، يمكن أن تعالج من منظور الديناميّة النفسيّة دون سواه. والحقُّ أنّ التحليل النفسيّ ينتقضُ تحديدا عند تناول هذا الغرض. لا بدّ أن يُفهم النفسيُّ-الفرديُّ على الأقلّ انطلاقا من الثقافة بقدر ما يجب فهم الثقافة انطلاقا من النفسيّ. والأنا الأعلى الكليّ والمتشدّدُ وغير المتزمِّن إنّما هو وهم تحليليٌّ وقع تجاوزه. وفي معظم الأمثلة التي ذكرها برغلر (والتي نجد بينها أمثلة رائعةً تجعل قراءته مفيدة)، لا يمكن أن نثبت بأنّ الكلبيّين لا يعون إواليّةَ أقوالهم، إلاّ إذا حرّفنا معاني الألفاظ. فهم يعرفون ما يقولون، ويقولون ذلك، لا بمقتضى إواليّاتٍ غير واعية، بل لأنّهم تنبّهوا للتناقضات الفعليّة. ومن ثمّ غالبا ما يعبّرون كونيقيًّا عن تناقض بعينه، أو كلبيًّا عن شكل من شتّى أشكال سوء الطويّة. وما من حاجة البتّة إلى اللاوعي. [٧٣٩] ذلك أنّ المشاركة الواعية للأنا في اللاأخلاقيّات الموضوعيّة والتفكّكَ الظاهر للأخلاق يفسّران الأمرَ على نحوٍ أكثر فعاليّةً من نظريّة سيكولوجيا الأعماق. وأمّا المحلّل النفسانيّ فلا يوسّع من مجال رؤيته إلاّ في موضع واحد:

«إنّ الطوفان الذي يُغرق كامل الثقافة بمخاوف الوعي يفضي إلى تسويةٍ مع الأنا الأعلى حتّى حيث يبحث الانسان عن التخلّص من أغلاله **عن طريق الفكر** كالحال في **الكلبيّة**. وإذن لا نبتعد كثيرا عن الواقع حين نؤكّد أنّ الكلبيّاتِ هي **أيضا** في أعماقها تنازلاتٌ للأنا الأعلى وتسوياتٌ مع الصوت الباطن للضمير. لقد كان شاعر-فيلسوف يعلّم أنّ «الذين يسخرون من أغلالهم، ليسوا جميعا أحرارا». لكن، أن يدفع البشر للأنا الأعلى إتاوةً حتّى في هذه السخرية، فهذه شناعة.» (ص. ١٦٦)

لا يمكن أن نعثر على صياغة أفضل من: «**لا** نبتعد **كثيرا** عن الواقع...»، ومع ذلك ثمّة بُعْدَةٌ. يرى برغلر أنّ الأمر يتعلّق في أشكال كثيرة للكلبيّة، بالتحرّر من **الأغلال والقيود**، - ومن ثمّ أنّ الكلبيّة جزء لا يتجزأ من ديناميّة صراعاتِ التحرّر الثقافيّ، ومن جدليّةِ القيم الاجتماعيّة، وأنّها تُعدّ من أهمّ الطرائق في استيعاب التباسات الثقافة. ولفظ «تسوية» يذهب في هذا الاتجاه. إذ من المحال إبرامُ تسويةٍ مع شيء مّا سيتنزّل «فوقي»؛ فذلك سيعني عندئذ، الطاعةَ والإذعان.

تُبرم التسويةُ مع منظَّمة ليست لها قوّة قاهرةٌ نافذة، - مع أنا أعلى ضعيف، ومع ضمير أخلاقيّ لا يفعل شيئا سوى أن يدغدغ العواطف، ولكنّه لا يأمر ولا ينهى. ويبيّن برغلر على نحو غير إراديّ، أنّ المحلّل والكلبيّ هما بكيفيّة معيّنة، الواعظان الأخلاقيّان الفعليّان الأخيران. فهما يُذكِّران من وقت إلى آخر، بوصايا الضمير والأخلاق حتّى لو لم يكن ذلك إلاّ عند حدوث صراع [٧٤٠] بين الواقع والأخلاق. في سائر أنحاء العالم، لا تُكسر الأخلاق دوما مع مثل هذا الفهم، ولكنّها انقسمت حتّى أنّنا صرنا لا نشعر بأيّ صراع داخليّ معها. وأمّا التحليل النفسيّ فيعطي من خلال نظريّته في

الأنا الأعلى، «لأخلاقيّي آخر الزمان»، وسطا يمكن أن يعبّروا فيه عن مقاصدهم. لكنّ التفكّك الجماعيّ للأنا الأعلى يتقدّم دوما بخطوات ما يعتقد فيه الأخلاقيّون. ذلك أنّ الكلبيّة الموضوعيّة تتقدّم الكلبيّةَ الذاتيّة بكيفيّة لا رادّ لها. حين يسخر الكلبيّون على نحو خبيث، وحين يظهرون تلك البرودة بإزاء الأخلاق، وحين يعرضون على الملأ برودتهم الجليديّةَ التي تجعلهم غيرَ عابئين بلاأخلاقيّة العالَم، بل يقترحون مجاوزتها، حينئذ تعكس البرودةُ الجليديّة بإزاء الأخلاق تجمُّدا عامّا للمجتمع. فالنكتة التي تصدر عن البرودة تذكّر على الأقلّ بعدوانيّتها، بحياة أكثر حيويّة. وما تزال «كلاب الثلج» قادرة على أن تعوي، إذ ما تنّفك تمتلك أنيابا للعضّ بأكثر حدّة حتّى توضّح الأمور. والتحليل النفسيّ في شطره الأفضل، يمتلك أيضا تلك الأنياب من حيث أنّه تحديدا ليس «ضمانا لحياة في مأمن من الأوهام». ولن ينسينا التقنُّع بالعلم، أنّ التنوير كما شدّد على ذلك كنط وكثيرون غيره، إنّما هو على الأقلّ، شأنُ شجاعة وتعقّل، وأنّ من يريد قول الحقّ لا يسلم من الصراعات.

نحن في يناير من سنة ١٩٣٣. يتفكّر التحليل النفسيُّ الكلبيّةَ. سيتعيّن عليه في وقت قريب، أن يهاجر. عندئذ ينتهي التفسير التحليليُّ للكلبيّة. ويبدو أن ما كان يُفترض أنّه حلّ للمشكل قد تغلّب عليه المشكل.

[٧٤١] ٣. جمهوريّةُ-الكما-لوْ.
كلبيّاتٌ سياسيّة I: المعركة مستمرّة

غشّ واحتيال! انتهى الاحتيال. لهم كلُّهم ألوانٌ وطنيّة.
ويحرصون على ألاّ يرفعوا الأحمر. فلا يتصوّرونه حتّى
في الحلُم. حذار ممّا سيأتي من بعد! سأقوله لكم . . .
تأتي النقاط الأربع عشرة لويلسون![1] سيتغوّطون شيئا مّا
أربع عشرةَ مرّةً في أربع عشرة!

فرانتس شاوْفِكرْ، **قيام الأمّة**، ١٩٢٨، ص. ٣٧٢

لقد جهر جورج غروتست بشعار العصر: «سُخطٌ من كوننا قد خُدِعنا». الخيبة ونزع الاوهام وعزم المرء على ألاّ يُخدع مرّة أخرى: تلك هي الدوافع النفسيّة-السياسيّة الأساسيّة لجمهوريّة فيْمار. وهي التي تحوّل الاستعداد الكلبيَّ-التفكُّريّ للمجتمع إلى العدوانيّة والتظاهر.

(١) برنامج السلم الذي قدّمه الرئيس الأمريكيّ ويلسون في ٨ يناير من سنة ١٩١٨ كان قد نادى فيه بالجلاء عن الأراضي المحتلّة والحدّ من التسلّح وحريّة الملاحة البحرية والتجارة الدولية، وحقوق الشعوب في السياسة الذاتيّة وإحداث هيئة الأمم. إلاّ أن الخطّ المثاليّ لويلسون لم يفلح في الضغط على الشقّ المقابل في أثناء المفاوَضات التي أفضت إلى معاهدة فرساي (يناير -مايو ١٩١٩).

في جوّ البداية الجديدة، كان هناك في كلّ مكان، شعور مُرٌّ بأنّنا قد خُدعنا. كانت الحرب قد انتهت، إلاّ أنّ الدولة عجزت عن إنهاء النفير وتسريح الجيوش. وغدا سلمُ فيمارْ استمرارا للحرب بوسائل أخرى.

يُجمع البحث [التاريخيّ] اليوم على أنّ معاهدة فرساي للسلم في سنة ١٩١٩ [٧٤٢] تمثّل الخطأ الديبلوماسيّ الفادح لذلك القرْن. إذ فيه نرى بكلّ وضوح، ولأوّل مرّة بأنّ العلاقة حرب-سلم لم تعدْ على ضوء المقدّمات الحديثة للرأسماليّة-الامبرياليّة، على ما كانت عليه من قبل في التاريخ (الأوروبيّ). وإذا كانت الحرب العالميّة الأولى أحدثت صفة جديدة للحرب الدوليّة، فإنّنا نرى أنّ معاهدة فيرساي قد أعلنت عن صفة «مشدَّدة» للسلم. ذلك أنّ القوى المنتصرة كانت قد ربحت حربا هي من جهة المبدأ، «شاملة»، من غير أن تظهر نجاحها بواسطة «انتصار شامل» (اكتساح، احتلال، إدارة أجنبيّة، إلخ). وكان الاستسلام الألمانيّ قد سبق بقليلٍ انهيارَ الجبهة الغربيّة واكتساح الحلفاء الغربيّين لألمانيا. كذلك كان انتصار الحلفاء انتصارا واضحا ولا ريب، إلاّ أنّه لم يكن انتصارا أحرِز حدَّ النتيجة العسكريّة الأخيرة. ذلك أنّ الاستسلام الألمانّي قد حدث كما أخبرتنا بذلك عدّة مصادر، في سياق انتظار سلم مشرّف، - انتظارا ما لبث أن خُيِّب على نحو فاجع في بداية صيف ١٩١٩ حين عُرفت بنودُ معاهدة فيرساي. وبدا أنّ المنتصرين لم يكونوا ينوون أن يتصرّفوا تصرّف الشرفاء إزاء المهزومين، وأنّهم كانوا يسعون إلى أن يحوّلوا بوسائل ديبلوماسيّة، الحرب الشاملة إلى انتصار شامل. ابتداء من تلك اللحظة، أخذ يتحوّل انهيار المهزومين بعد أن كانوا مستعدّين في معظمهم للتشاور حول بداية جديدة معقولة، إلى رفض ينمّ عن

الاستياء[1]. لقد كان أثر معاهدة فيرساي [٧٤٣] على الخاسرين شبيها بالأثر الذي كان سيحدثه خرقُ المنتصرين للهدنة بالدلالة الحقيقيّة لخرق الهدنة. إذّاك بلورَ هذا الحدث الخارجيُّ الدوافعَ العميقة إلى إنكار ما حدث. ومن ثمّ أمكن موضوعيّا، الانتقال على نحو مفاجئ، إلى وضع التحدّي العدوانيّ.

ترد في كتاب هتلر **كفاحي** (١٩٢٥) مواضعُ يمكن أن نفهم من خلالها بوضوح تامّ، ديناميّةَ ذلك الانكار: يصف هتلر كيف أنّه كان يريد وهو الخاسر، أن يملي على المنتصرين الشروط التي كان سيفضّل في سياقها، أن يخسر الحرب. وفي سائر الأحوال، لا يقبل بواقع الحال القائم.

«هل ينبغي أن تؤدّي هزيمة عسكريّة إلى انهيار شامل للأمّة أم للدولة؟ ومذ متى يكون هذا نتيجةً لحرب بائسة؟» (طبعة ١٩٣٧، ص. ٢٥٠)

ينطلق هتلر من تجارب تاريخيّة لم تشهد بعدُ على ذلك النحو، ظاهرة الحرب الشاملة والهزيمةِ الشاملة. وها أنّ هتلر يريد اختزال هذا الجديد التاريخيّ في مقدار معلوم. إذْ عنده أنّ «الانهيار» الكبير يتكوّن من عاملين: هزيمة عسكريّة وخيانة داخليّة. ويرى أنّ الأولى هي وحدها ما قد يُطاق:

«... ذلك أنّه لو كانت الجبهة هي التي انهارت من حيث هي جبهة، ولو كان سوء حظّها (!) هو الذي أنتج الطامّة التي أهلكت

---

(١) كانت الجمعيّة الوطنية لفيمار المنتخبة في يناير سنة ١٩١٩ لا تزال مساندة للديمقراطية في أغلبيّتها. وكان يطغى على الريشستاغ الأول لسنة ١٩٢٠ بوضوح ميل إلى معارضة الديمقراطية.

الوطن، لكان الشعب الألمانيّ قبِل الهزيمة بشكل مغاير. ولكنّا حينئذ تحمّلنا النتائج الوخيمة على مضض... حتّى الاستسلام ما كان ليُبرم إلاّ بتعقّل، في حين سيكون القلب يخفق للانتفاض في المستقبل.» (ص. ٢٥١)

ثمّ ترِد بعد ذلك ميثةُ «الفساد والتحلُّل الداخليّ».

[٧٤٤] «لسوء الحظّ ليست الهزيمة العسكريّة للشعب الألمانيّ كارثة غير مستحَقّة، بل هي على العكس من ذلك، عقاب القِصاص الابديّ العادل. وعلى ذلك فنحن نستحقّ أكثر من تلك الهزيمة.» (ص. ٢٥٠)

يترجم هتلر الاندحار السياسيّ-العسكريّ للفِلْهِلميّة وسقوطَ الرأسماليّة الاقطاعيّة الألمانيّة إلى اللغة الأخلاقيّة للجريمة والعقاب. ذلك أنّه لا شيء يحدث لن يكون جريرةَ غلطتنا. وقد كان هذا الخطأ يكمن في عدم منع العناصر الاشتراكيّة والمناصرة للسلم واللبيراليّة والديمقراطيّة و«اليهوديّة» من الاستقواء داخل المجتمع. يرى هتلر أنّ الانهيار كان «نتيجة لتسمّم العادات والأعراف والأخلاق، ولضعف في غريزة البقاء» (ص. ١٥٢). على هذا النحو دون سواه كان يمكن أن يحدث مع نهاية الحرب، تمرّد للجيش وإضرابات في مصانع الذخيرة الحربيّة إلخ. لقد كانت الجبهة سليمة (هكذا يقول)؛ إلاّ أنّ الجبهة الداخليّة وحدها هي التي تهاوت وخانت «من كانوا في الجبهة الأماميّة». هكذا يحوّل هتلر الجبهة نحو الخلف، نحو الداخل: في الخارج كان يمكن أن تكون الحرب قد انتهت؛ أمّا هنا في الداخل فالحرب مستمرّة،- باعتبارها حملة ضدّ الديمقراطيّين وأنصار السلم إلخ، الّذين كانوا يحتاجون إلى الهزيمة العسكريّة حتى تنتصر قناعاتُهم.

ومن ثمّ يقدّم هتلر بوضوحٍ خطاطةً لوضعيّةِ حربٍ أهليّة: على جهة الخصوم، كان يرى اليهودَ «والتنظيم الماركسيّ للمعركة»، وكذلك من بين غيرها، سائرَ الفِرَق الديمقراطيّة والاشتراكيّة.

«أو لم يذهب الناسُ في شتّى الأوساط، حدَّ التعبير عن الفرح في خصوص نكبة الوطن؟» (ص. ٢٥٠)

ويذهب هتلر حدّ الاعتقاد أنّه قد عاين معاصريه الذين سيكونون في نهاية الحرب، قد «رقصوا وضحكوا» و«تبجّحوا بجبنهم»، و«مجّدوا الهزيمة» (قارن: قصّة المستشفى العسكريّ ببِيلتْسْ في الفصل VII). [٧٤٥] هنا يُسقط هتلر بنيةَ شغفه بالكارثيّ على الخصم. ذلك أنّ الرابح الحقيقيّ من الكارثة قد كان هتلر نفسه الذي اكتشف فيها مصيره. وفي الوقت ذاته، هو يدرك من خلال إسقاطه ذاك وعلى نحو صائبٍ، أجزاء من الواقع الفعليّ. وبالفعل، كثير من الناس الّذين أيقظت الحرب وعيهم السياسيَّ، كانت قد خفّفت عليهم إمكانيّةُ طرد النظام الفلهِلْميّ للعسكر الذي أمسى ممّا لا يُطاق؛ كما رحّبت جماعات أخرى بالثورة واعتبرتها بدايةً لعهد جديد للإنسانية؛ وجهرت مجموعات أخرى أيضا بأنّ قضيّتها لا يمكن أن تُكلَّل بالنجاح إلاّ بكارثة تذهب بالأمّة (الرأسماليّة). ويوجد شيء من هذا في النبرة التي تطغى على «المبادئ المرشدة للجنة المركزيّة للحزب الشيوعيّ الألمانيّ حول السلم في ١٩ مايو ١٩١٩»:

«I. شروط السلم التي حدّدها التحالف في خصوص ألمانيا هي نتيجة للوضعيّة الداخليّة والخارجيّة لألمانيا ... بعد أربع سنوات ونصف من الحرب الامبرياليّة الخاسرة ... (خيبةٌ مستحَقَّة؟)...

III. شروط السلم التي حدّدها التحالف تستفيد نظاميًّا، من ذلك الافلاس للسياسة الداخليّة والخارجيّة.

VI. لا مخرج البتّة من الوضعيّة بالنسبة إلى الحكومة الامبرياليّة المفلِسة أيّا كان الطريق الذي تسلك...» (**وثائق في التاريخ الألمانيّ ١٩١٩-١٩٢٣**، نشرها فولفغانغ روغه وفولفغانغ شومان، فرانكفورت، ١٩٧٧، ص. ١٧-١٨)

حينئذ رفض الحزب الشيوعيّ **كلا الأمرين**: قبول المعاهدة ورفضها؛ وعنده أنّ كليهما وبالٌ على البروليتاريا الألمانيّة. لكن ماذا سيكون البديلُ أو بديل البديل؟ هل يوجد طريق ثالث؟ نعم، ديكتاتوريّةَ بروليتاريّة، وهي وحدها التي يمكنها أن تقبل أو ترفض، من غير أن «يُضرّ ذلك بالبروليتاريا». تلك هي لغةُ [٧٤٦] واقعانيّةٍ كلبيّةٍ كانت الكارثةُ في نظرها، قد نتجت عن «طبيعة الأشياء»، وتَعتبر أنّ من يعرف ذلك بإمكانه أن يتحدّث عن الكارثة كما لو أنها لا تؤثّر فيه، بل كما لو أنّه جزء لا يتجزّأ منها.

لقد عمل هتلر كذلك على تقمّص دور المختصّ الكبير في التشخيص. إذ بالنسبة إليه أيضا، كانت الكارثة ضروريّة، وبما هي كذلك تسمح بالانفتاح على المستقبل.

«في ما يخصّ الشعب الألمانيّ، يكاد يُعتبر **سعادة كبرى** أنّ وقت مرضه الطويل قد اختُصر فجأة بسبب كارثة مرعبة، لأنه في الحالة الأخرى، كان سيهلك ولا ريب، على نحو بطيء جدّا، ولكنّه سيهلك لا محالة...

إنّها إذن سعادة، والحقّ أنّها مُرّةٌ، أنّ القدَر قد قرّر التدخّل في هذه المسار البطيء للتحلّل والتفكّك، واضعا على نحو مباغت نهاية المرض أمام أعين من أصابه المرض... لأنّه إلى هذا تفضي مثل هذه الكارثة أكثر من مرّة. وإذن، من الممكن أن تصير بسهولة العلّةَ في شفاء يبدأ مع عزيمة ثابتة.» (ص. ٢٤٣-٢٥٤)

«سعادة مُرّة»: ذلك هو أوضح تعبير عن الجدليّة القوميّة. أ هي ساديّةٌ سياسيّة ترد في مجازات طبيّة؟ كلبيّة باثولوجيّةٌ في مجازات سياسيّة؟ منذ يوم ولادة الجمهوريّة، كان الجرّاحون السياسيّون من أقصى اليمين وأقصى اليسار قد أطلّوا برؤوسهم، ليشحذوا السكاكين الإيديولوجيّة التي كان يُراد بها استئصال ورَم المريض الألمانيّ. ولا يكاد كلا الطرفين ينشغلان بالوضع الراهن لألمانيا. فهما ينظران نحو المستقبل، ويحلمان باليوم الذي ستتمّ فيه العمليّة الجراحيّة الكبرى.

وعليه، تستمرّ المعركة. فروح البداية الجديدة المتوجِّسُ أيّا كان مظهره، الذي كان له في أثناء الأشهر السبعة بين الاستسلام في [٧٤٧] نوفمبر ١٩١٨ ومعاهدة فرساي سنة ١٩١٩، بعضُ البخت، سحقتْه منذ تلك اللحظة، الواقعيّاتُ وأشكال المكر والتحدّيات وأفكارٌ في المستقبل ذات أرضيّة مزدوجة. «... الأمر يتعلّق بالتكتيك يا عزيزي»: هذا ما يقوله إرنست تولّرْ في ١٩٢٧ على لسان أحد أولئك الذين شاركوا في الثورة في ١٩١٨، ليمارسوا عشرةَ أعوام بعد ذلك، سياسةَ واقع الحال القائم. (مرحى، **ما زلنا على قيد الحياة!**).

[٧٤٨]

٤. الجبهة والعدم.
كلبيّاتٌ سياسيّة II: الجدليّة القوميّة وتفكّك الجبهة

«كانوا كلّهم مكروهين: اليهود والرأسماليّون والأرستقراطيّون والشيوعيّون والعسكر وملاّكو العقّارات والعمّال والعاطلون وجيش الرايش الأسود ولجان الرقابة والسياسيّون والمحلاّت الكبرى، ثمّ اليهود مرّة أخرى. لقد كانت عربدة تثير الكراهيّة، وكانت الجمهوريّة ضعيفة، لا يكاد يحسّ بها أحد... كان عالَما سلبيّا بالتمام، يطفو فوقه زبَدٌ متعدّد الألوان...»

غ. غروتست، **نَعم صغيرةٌ ولا كبيرة**، هامبورغ، ١٩٧٤، ص. ١٤٣

لقد مضت تقريبا عشرة أعوام منذ نهاية الحرب قبل أن يظهر فجأةً حنينٌ فعليٌّ إلى العسكر في جمهورّية فيمار. وصار لفظ 'جبهة' اللفظ السحريَّ للوضوح في العلاقات السياسيّة. نحن على هذا الجانب، وهم في الجانب الاخر. ونعلم بالضبط في أيّ اتّجاه نطلق النار. فأخذ المتدرّبون على الديمقراطيّة وقد أحبطتهم السياسةُ، يَخبِرون الحنين إلى «العلاقات الواضحة» عند الحرب. ومع نهاية سنوات العشرين، كانت وحشيّة المعارك قد ظهرت أيضا منتقشةً في

النفوس، إمّا مدمَجةً بقوّة أو متنائيةً أو محوَّلةً في أشكال أخرى حتّى أنّ كثيرا من الكتّاب قد نهضوا إلى عرْض الحرب: من مثل رمارك وريِنْ وتسفايغْ وفان دِرْ فرنغْ وغوبِّلْس وشاوْفِكِرْ وبويْمِلْبورغْ إلخ.

عند رجال اليمين هناك دافعان من المحال أن يجهلهما المرء: أنّهم يتمنَّون عودةَ تجربة العيش مع الرِفاق على الجبهة، - [٧٤٩] ولا سيّما نقيضًا لحالة انقسام الطوائف السياسيّة وأحزاب اليمين في فيمار؛ فكانوا يحنّون إلى «الجبهة» بما هي الخطّ الذي ما زال المرءُ يعلم عنده «مَن هو». حتّى المحافظون والشباب القوميّون، كانوا في الأثناء قد فهموا أنّ الحرب والسياسة الداخليّة هما أمران مختلفان. وحنينا منهم إلى الوضع العسكريّ، كانوا قد أعادوا هذه التجربة إلى الفكرة التالية: يبدو الجنود على أنّهم أبطالٌ، واضحون، قساةٌ، شجعان، ذوو أنفة في آلامهم وطاعتهم وخدمتهم ومصابرتهم، وباختصار، على أنّهم فِتاء أشدّاء. وفي المقابل، يبدو الساسة على أنّهم شُطّارٌ ومتذبذبون ومشعوذون وتكتيكيّون وجبناء مستعدّون للتنازلات ومن ثمّ غامضون، وباختصار، يبدون مخنّثين. وعلى هذا فقد كان الحنين إلى الحرب يشبه من بين غيرها، استعادةَ الفحولة، بل أكثر من ذلك، استعادة نمط سيكولوجيّ-اجتماعيٍّ كان قد اضمحلّ، أعني «الشخصيّة التي بلا لبس ولا غموض». أنّ المرء حارب على الجبهة، فهذا ما كان يذكّر العسكر-القوميّين بإحساسٍ أنّهم محميّون بالتمتْرس النفسيّ للـ«هويّة». وما إن تفكّكت فيالق الجنود في شهر نوفمبر المضطرب، ومع العودة إلى ذلك السلم المغتمّ لفيمار، لم يكن أولئك الجنود في غالب الأحيان، يعرفون جيّدا إلى أيّ عالَم كان يتعيّن عليهم أن يرجعوا بعد تلك الأحداث كلِّها. فصارت الجمهوريّة بالنسبة إليهم المحلّ الذي كانوا يفقدون فيه

ما كانوا يعتبرونه «هويّتهم». وكردّ فعل، كان يكبر عندهم الحلمُ بالجبهة حيث لم يزل كلّ شيء يبدو واضحا جليًّا.

في سنة ١٩٢٩ يصف فرانتسْ شاوفِكرْ أحدُ أذكى كتّاب المعسكر القوميّ، مشهدا مشحونا بالدلالات: تسريح جنود إلى سلم لا ريب أنّه لا يُرضي أيَّ واحد منهم. وقد حمل الكاتب على شخصيّاته وعيا ينتمي إلى سنة ١٩٢٩ أكثر ممّا يعود إلى سنة ١٩١٨. [٧٥٠] ومثله في هذا كمثل هتلر، ينسب على نحو استرجاعيّ، إلى سوء الحظّ معنى أبأس من البؤس. وهنا أيضا ينفي نهاية الحرب «الحقيقيّة»:

«لكن هل تعرف كيف أرى هذا؟ لتعلمْ أنّ ما هو صوابٌ لا يبدأ إلاّ الآن، وكذلك ما هو حقيقيٌّ. فالآن لم يعد يوجد صعق ولا انفجار، إذ كلّ شيء يتمّ بصمت. وهذا ما يثير الأعصاب.» (ص. ٣٧٥)

«... لقد كنّا تعلّمنا أشياء كثيرة من بعضنا البعض، ممّا يمكن أن نحتاج إليه. ذلك أنّ هذا السلم هو مواصلةٌ للحرب بوسائل أخرى. وكلّ واحد يذهب إلى جبهته. فالجبهة هي الآن، سرٌّ من الأسرار. وداعا يا رفاق.» (ص. ٣٧٦)

«**لقد بدأنا ندرك الآن إلى أيّ حدّ صعُبت الأمور**... إلى غاية هذا الوقت كنّا دائما نطيع ونحن على الجبهة... فالمرء لا يقرّر من نفسه ما هو الواجب، بل الواجب هو ما يتقرّر- وها أنت ترى أنّه عندئذ يكون من السهل على المرء أن يطيع الواجب-... تلك هي الأسطورة الألمانيّة الكبرى اليوم، التصوّف الألمانيّ مجسَّدا في الجنديّ البسيط. كان **تعيّن عليهم أن يفعلوا شيئا مّا عن وعيٍ هو من الناحية العمليّة، ممّا لا فائدة تُرجى منه!** ولكنّهم فعلوه. تلك هي عظمةُ المحارب الألمانيّ ومأساتُه.» (ص. ٣٧٨)

يضع شاوْفكر أصبعه على النقطة التي عادةً ما ينكرها القوميّون: كانت التضحية الألمانيّة في الحرب **باطلةً لا معنى لها**. لكنّ بطلان

المعنى هذا **لا بدّ** من التغلّب عليه ومجاوزته، لأنّنا نريد ذلك. أمّا تجاوُزُه فمن حيث المطالبةُ بوجوب أن يكون له معنى، - حتّى وإن ولّدناه بالقوّة توليدا شخصيّا. **مضادّةٌ عدميّةٌ للعدميّة**. ومن ثمّ يؤسّس شاوفكر إيجابيّةً جديدة وسط الانهيار. حتّى الثورة الالمانيّة التي لم تكن فضلا عن ذلك، إلاّ رعبا بالنسبة إلى اليمين، تستفيد هنا طابَع المغزى الثانويِّ العدميّ.

«إنّها بائسةٌ، تَفِهَةٌ، طمّاعةٌ في المال، حقودٌ، حسودٌ، لا تحرّكها إلاّ البغضاءُ، ولا تعدو كونها شأنَ حشراتٍ بائسة. لكنّها بالعرَض فعلت شيئا لم تكن تتقصّده... لقد أتت على سائر العراقيل التي تحول دون النفاذ إلى أنفسنا، فأزاحت وكنست الكثيرَ الكثير. ذلك هو أفضل ما فعلت. لقد أزالت الغشاوة عن أعيننا فطهّرتها... (ص. ٣٨١)

[٧٥١] ... ذلك هو السرُّ كما ترى-، منذ وقت طويل، غدا هذا واضحا في ذهني. ولتصْغ إليّ: لم يعُد لنا بعامّةٍ أيُّ مضمون! ذلك هو السرّ برمّته! نعم... يقوم السرُّ على أنه لا يوجد أيّ شيء هناك. لا شيء! لذلك لم يحدُث أيُّ شيء! ولذلك استسلمنا في كلّ المواضع.»

تحلّ فلسفة الجبهةِ الجديدةُ محلّ الأخلاق القديمة. وهي لا تتكلّم لغةَ الاستعارات الطبيّة كما يفعل هتلر، بل لغةَ المفاهيم الأخلاقّية والسيكولوجيّة. يُفترض أنّه عن أفعال الرجال الواعين على الجبهة، تنشأ ثورةٌ قوميّة. فلا يعودُ الجنود من الجبهة إلى السلم، يل يرجعون من الحرب التي خسروا من أجل «لا شيء»، إلى جبهة الوعي الأخلاقيّ الجديدة والصادقة. «هنا تكفي كلمةٌ واحدة، ليفهمَ بعضُنا البعض في الدم: جبهة!» (ص. ٣٨١)

«لا نستطيع اليومَ أن نقول ذلك بصوت عال، لأنّ ذلك ليس لكلّ الناس. ولست أعتقد أنّها طامّةٌ بلا معنى ولا جريرةٍ... لا بدّ أن نكتشف لماذا خسرنا الحرب. لأنّنا كنّا نحن أنفسُنا مخطئين فكنّا في حدّ أنفسنا، فراغا وسوءَ ظنٍّ وظاهرَ قوّة...
كان يحب أن نخسر الحرب لنربح الأمّة» (ص. ٣٨٢)

في سنة ١٩٢٨، كان غيورغْ فان فرنْغ قد أسقط هو أيضا في **الجنديّ زورين**، الإحساس الفيماريَّ بتحلُّل الجبهة، على حوار داخليّ لجنديّ شابّ كان راكبا القطار الليليَّ، في طريقه إلى الجبهة لأوّل مرّة:

«كنت قد بلغتُ مَعْقَدا في نسجيَ لما يسمّى 'الجبهة'. إنّها عبارةٌ عسكريّة تستعملها الصحف والبلاغات العسكريّةُ كما لو كانت موضوعا قابلا للفهم بسهولة. ولكنّها ليست كذلك. إذ أنّه على هذه الجبهة التي تشير إليها البلاغات العسكريّة، يحارب الخيرُ الخيرَ، والشرُّ الشرَّ، ويحارب الشرُّ الخير والخيرُ الشرَّ. وإذن هي جبهة مختلطة ومشوَّهةٌ آلافَ المرّات، حتّى أنه لا أحد يعرف شكلها.
[٧٥٢] غير أنّه توجد جبهة واضحة، بلا لبْس ومستقيمة، وقد عثرت عليها في مكان خفيّ، في ضميري الأخلاقيّ. إنّها جبهة الأفكار الحسنة والأفعال الخليقة بالإنسان، جبهة المصافحة بالأيدي والإيمانِ الصادق.» (ص. ٥٩)

تحلّق الجبهة الأخلاقيّة بكيفيّة غيرِ مرئيّة، فوق الأمم والأحزاب والكتل والجبهات الخارجيّة. وتبقى خطّا مجازيًّا،- غير عقلانيّ وداخليًّا. «الضمير الأخلاقيّ! إنّها العبارةُ التي تشعّ في أيّامنا هذه» (شاوفكر، ص. ٣٧٩). كذلك يحيل القومَويّون إلى هذه المنظَّمة التي أخذ التحليل النفسيّ يدرسها تحت مفهوم الأنا الأعلى،- ولا

سيّما مع توصيفه للأنا الأعلى الكلبيّ على أنّه أنا أعلى ضعيف يطالب مع ذلك بإتاوتِه. لكنّ ذلك الضمير الأخلاقيّ كان في الحقيقة من جانبه، قد أفرِغ من مضمونه وحاد عن وجهته؛ إذ أنّ الخير والشرّ يمكن أن يظهرا مشوَّهيْن. ومن ثمّ يُفترض في الضمير الأخلاقيّ أنّه المنظَّمَة التي تستبطن الجبهةَ،- ولكنّه إذا أخِذ لذاته، يتبيّن أنّه منذ وقت طويل قد أفرغ من فحواه فصار غيرَ متعيِّنٍ (أو هي عودة القديم الذي يُقال فيه إنّه كان متداعيًا بلا جوهر).

تلك هي تحديدا، النقطة التي يتعلّق بها التحليل الهيدغريُّ الحاسم للضمير في **الكينونة والزمان** (١٩٢٧) § ٥٥-٦٩ (أنظر أيضا المجلّد الأوّل من هذا الكتاب: مكتب الكلبيّين؛ ٥. الهُمْ). فيفهم الضميرَ بصفته «نداءَ العناية»:

«بمَ يهتف الضمير نحو المدعوّ؟ على وجه الدقّة- بلا شيء. لا يفصح الضمير عن أيّ شيء، ولا يمدّ بأيّ خبر عن أحداث العالَم ... إنّ الذات المدعوَّة لا يُهتف لها 'بأيّ شيء'، ولكنّها قد استُدعيت إلى ذاتها، أيْ نحو قدرتها الأخصّ على الكينونة ...» (**الكينونة والزمان**، ٢٠٠٨، ص. ٤٨٦).

يعاينُ المرءُ في الجدليّة القوميّة شكلا فكريّا مماثلا: عودةُ الأمّة إلى «إمكان كينونتها الأخصّ» مرورا بالعدَم الذي يساوق الكارثة الكبرى. ويشرح هيدغر خواء [٧٥٣] الضمير [الأخلاقيّ] في الممارسة الاجتماعيّة «المتقدّمة». وتحليله إنّما هو صدى لحركتيْ الفكر العدميّة والعدميّة المضادّة القوميّتيْن. غير أنّ كارل ياسبرسْ يثير المشكل بكيفيّة أدقّ في **الوضعيّة الرّوحيّة للعصر** (١٩٣٢). إذ أنّه يرفع إشكال الجبهة إلى مستوى طبْع كلّيٍّ للحياة في «النظْم الحديث للوجود». فيعاينُ زوالَ وظيفة الجبهة التي تقول للناس لأجل أيّ

قضيّة وضدّ أيّ قضيّة يصارعون أو يعملون، ومع مَن وضدّ من يتحالفون. في عصر التكتيك، كلّ شيء يمكن أن ينقلب رأسا على عقب. لقد ماعت الجبهة؛ وتحت عنوان: «المعركة من دون جبهة» يكتب ياسبرسْ ما يلي:

«المعركةُ التي يعلم المرء فيها مع من يتعامل هي معركة مفتوحة. لكنّ اللافت في النظْم الحديث للوجود، هو **الخلط بين الجبهات** الذي يعقُب فتراتِ صحوٍ سرعان ما تزول. مَن يبدو على أنّه خصم، يصير حليفا. ومن يُفترض أنّهم خصومٌ إذ يتمسّكون بعزمهم الموضوعيّ، يتحوّلون إلى حلفاء؛ والقوى التي كانت تبدو فعليّا، متناحرةً، تنتهي عن المعركة؛ وحيث تعرض في الظاهر جبهةٌ موحَّدةٌ، تتمزّق وتنقلب ضدّ نفسها حِرابا. وهذا كلّه يحدث في اضطراب مختلِط وتغيّرٍ دائم. ثمّة قوّةٌ يمكن أن تجعل لنا خصوما ممّن كانوا يبدون على أنّهم أقرب الناس إلينا، وحلفاءَ ممّن كانوا يبدون على أنّهم أبعد الناس عنّا.» (برلين/نيويورك، ١٩٧٩، ص. ١٦٣).

بالنظر إلى الأحوال السياسيّة، يُفترض أيضا بالنسبة إلى كثير من المعاصرين، أنّ الخطاطة التقليديّة يسار-يمين قد فقدت وظيفتها التوضيحيّة. ماذا كانت تعني مفهوماتٌ من مثل التقدّم والتخلّف، الاشتراكيّة والرأسماليّة إلخ، حين كان المرء يعيش في عصر يسمّي فيه حزبٌ مّا نفسه بشيء من المكر، بـ«القوميّ-الاشتراكيّ»؛ وحين كان يشهد تحالفاتٍ تكتيكيّة بين الفاشيّة والشيوعيّة؛ وحيث لم ينجح حزبان عُمّاليّان كبيران في تأسيس «جبهة» مشتركة [٧٥٤] ضدّ ذلك الحزب الآخر الذي كان يسمّي نفسه هو أيضا «حزبا عمّاليا» وكان مع ذلك يعرف كيف يشكّل جبهة مشتركة مع حزب رأس المال الكبير (DNVP) ومع الجيش- أعني ما اشتُهر في سياق النكبة، بجبهة

هارْتْسبورْغ ١٩٣١ التي انطلق منها فيما بعد خطّ مستقيم نحو الجبهة الشرقيّة في ١٩٤٣، من دون أن تتمكّن «الجبهة الحديديّة» المضحكة للديمقراطيين أن تغيّر من ذلك شيئا؟ (أنظر: الفصل ١٥).

في سنة ١٩٢٠ كان جورج غروتست الدادائيُّ يرغب في الاندماج ضمن جبهة الكتل البروليتاريّة:

«سيأتي وقتٌ لن يكون فيه الفنّانُ ذلك الفوضويَّ البوهيميّ المترهّل، بل عاملا لامعا وسليما في مجتمع اشتراكيّ. وطالما أنّ الطبقات الكادحة لم تحقّق هذا الهدف، سيبقى المثقّف المُنكِرُ الرافض متردّدا تردّدا كلبيّا...» (**بياناتٌ، بيانات ١٩٠٥-١٩٣٣. كتابات الفنّانين الألمان في القرن العشرين**، المجلّد ١، تحرير ديترْ شميتْ، درِسْدنْ ١٩٦٥، ص. ٢٦١)

لكن في سيرته الذاتيّة، يكتب غروتْست ما يلي:

«لقد كنّا أشبه شيء بأشرعة سفينة تتقاذفُها الرياح، أشرعة بيضاء وسوداء وحمراء. كان كثير من أصحاب الاشرعة يحملون أعلاما صغيرة كان يمكن أن نرى فيها ثلاث ومضات من البرق أو مطرقة ومنجلا أو صليبا معقوفا على قبّعة من نحاس- ومن بعيد كانت هذه العلامات تتشابه. لم نكن نسيطر إلاّ قليلا على تلك الزوارق حيث كان علينا أن نناور جاهدين ... كانت العاصفة تدوّي في كلّ لحظ عين، إلاّ أنّنا كنّا نركب البحر بلا انقطاع، ولم نكن نفهم لحن العاصفة، لأنّ سمْعنا كان قد تبلّد من كثرة الاستماع. كنّا نعلم فقط أنّ ريحا عاتيةً قد هبّت من جهة الشرق وأخرى من جهة الغرب،- وأنّ العاصفة كانت تدوّي من حولنا،- تُهزهِزُ البسيطةَ قاطبة...» (غروتْست، **نعم صغيرة ولا كبيرة**، هامبورغ، ١٩٧٤، ص. ١٤٣).

[٧٥٥]

٥. أموات بلا وصايا
كلبيّاتٌ سياسيّة III: العنايةُ بالمقابر الحربيّة في الداخل الخاوي

«هل تعلمين، آنستي، [. . .] أنّي أمسكت عن الخمرة . . . وهذه قناعتي الحميميّة: لم يعُد من المتاح على الإطلاق، أن يعود المرء إلى مسكنه.»

هرمان بروخ، **المسرْنمون**، ١٩٣١-١٩٣٢

«وبما أنّ مثل هذا الشيء ممكن، فكم هو خلْفٌ أبدا ما كتبنا وما فعلنا وما تفكّرنا! فكلّ شيء هو لا محالة كذب أو باطلٌ، إذا كانت حضارة آلاف السنين عاجزة حتّى عن منع إهراق هذه السيول من الدماء. . .»

إ. م. رماركْك، **لا جديدَ جهةَ الغرب**، ١٩٢٨ (شتوكْ، ص. ٢٥٩)

لم يجد موتى الحرب العالميّة الأولى سَكينةَ مثوى عند الباقين على قيد الحياة. ذلك أنّ تغييرا في كيفيّة الموت كان قد شملَ وعيَهم: الجبهة الغربيّة لسنة ١٩١٦ التي كان يتوسّطها الحصن الشبحيّ لفيردون، «تسبّبت» لوحدها في قتل أكثر من مليون قتيل. ولأوّل مرّة في تاريخ الانسانيّة، كان قد تحقّق واقعُ حالٍ قائم

لأحداث توصّفه عبارةٌ دارجةٌ اليوم في الاستراتيجيّة النوويّة الامريكيّة بـ«ميغا كوربسْ» (الجثّةُ الكبيرة التي تعادل المليون قتيلا). إذ مع تكتيك سلاح المدفعيّة وحرب الخنادق، تحوّل الموت على ساحة المعارك، من موتٍ متحرّكٍ كما واجهه بحماسٍ الجنود المهاجمون في موقعةِ لانغِماركْ، إلى موتٍ موقعيّ. في وطيسِ **العواصف الفولاذيّة** (إ. يونْغرْ)، نشأ موتُ مِساحيٌّ عرَضيّ- [٧٥٦] علاقةٌ إحصائيّة محتومة للمحارب مع القذيفة إمّا أن تخطئه أو تحوّله إلى تراب.

في ديناميّة الحركة الثقافيّة لفيْمار وإحيائيّتها ونشوتها تتفعّل غيرَ مرئيّةٍ وماثلةً في كلّ مكان، تلك الصدمةُ لسنة ١٩١٥-١٩١٦: الغوْرُ في الوحل؛ توغّل الهجوم في الخنادق؛ صدمة شلّ الحركة؛ التعرّض المحتوم للقنابل الآتية من كلّ حدب وصوب؛ تحلّل الاجسام في وحل الخنادق والحفر[١]. هو ذا المسكوت عنه الكبيرُ (أو ما يكاد يُباح به) للعصر، ولكنّه مع ذلك الأسطورةُ المنتهَجةُ التي تفعل فعلها في كلّ مكان. فهي التي تتفعّل في احتجاجات قدماء المحاربين المناوئين لكلّ تسريح (عدم الانغماس في وحل الحياة المدنيّة)؛ وفي طُقس العدائيّة والسرعة والتحرّك الذي اعتنقه المعاصرون لفيمار؛ وفي متعة قيادة السيّارات التي كانت في البداية مقصورةً على النخبة ثمّ أخذت مع سباق السيّارات ومع موديلات 'الأسهم الفضيّة' لمرسديس، تتسلّل إلى أحلام الشعب لتتحقّق كليًّا مع برنامج

---

(١) لقد لفت انتباهي برْندْ فِيرْغرافْ بوجه خاصّ إلى تلك العلاقات في مثال بعض ما رسم أُتُو ديكس؛ أنظر: كاتالوغ معرض برلين ١٩٧٩. أتّو ديكسْ، **ما بين الحربيْن**، تحرير ه.ف. هِبِّه، ث. كِمباسْ وب. فيرغراف، وبخاصّة ص. ١٤ وما بعدها.

الفولكسفاغنْ [= سيّارة الشعب]- سيّارة القوّة-بواسطة-المتعة. في ألمانيا كانت الأمّةُ التي تقود السيّارة في بادئ الأمر، حلُما فاشيًّا.

إنّ استحالة إدراك الموت وعدمَ استحقاقها المقنَّنَ في حرب المدفعيّة الحديثة كانا قد فجّرا جميعَ مقولات المعنى التقليديّة. فارتفع الخُلْف والباطل إلى مرتبة الظاهرة التي في ذاتها، والواقعة العاريةِ بالتمام التي من المحال تأويلها والتي تسحق التفكيرَ بالقول العنيف «كذلك هو الأمرُ». أمّا سطوةُ هذا الباطل فتُقاس أيضا [٧٥٧] بشتّى أشكال العمل في كلّ مكان، على مجاوزة تجربة انعدام المعنى بواسطة قناعات مضادّة للباطل (دارجةٍ عند اليمين واليسار معا).

«لم يكونوا يسمّونها 'معركة' أو 'حربا'، بل كانوا يقولون «الذهاب إلى الجبهة»، ولا يتحدّثون عن أنفسهم إلاّ بضمير الجمع «نحن وسط نار الحرب». كذلك كانوا متأرجحين طوال شهور بين أيدي الموت، حدَّ أنّهم لم يعودوا يقولون في نهاية المطاف، لا «نعم» ولا «لا» لأيّ شيء، بل يفعلون ما يفعلون من دون كلام ولا نظرة ولا تفكير...

كان من الممكن استبدالهم كيفما اتّفق ... في تلك الأفران المشتعلة كانوا قد تخلّصوا من كلّ الفوارق وصاروا يتشابهون فيما بينهم حدَّ أنّه لم يبق إلاّ المحارب الألمانيُّ على الجبهة الذي كان يضطلع وقد تحجّر، بكلّ شيء، بالعمل والجوع، بالإنهاك والوسخ، بالمطر والنار والدم والرعب والموت.» (شاوفكر، ص. ٢٢٨)

لقد كانوا يضحّون بأنفسهم يوما بعد يوم وليلة بعد ليلة... وكثير منهم كان قد اختنق بوحل حُفر القنابل، لأنّهم لم يكونوا يريدون أن يسلّموا أسلحتهم...

... لقد ماتوا في الضوضاء والدخان والغاز والوحل والمطر. وماتوا في الخنادق والمخابئ مقبورين مختنقين. ماتوا وقد التهمهم

لهيب الغازات. لقد ماتوا. ماتوا في المواقع كلّها، على الأرض، وتحت الأرض، وفي الجوّ، وداخل الأدغال الميْتة، فوق الروابي وفي الخنادق والحفر.

في الأخير، كانوا يحاربون بلا أمل. لقد تركهم الجميع، وبقوا وحدهم.

«والشيء الوحيد الذي كان بحوزتهم هو هذا: كانوا يعرفون من هم.» (شاوفكر، ص. ٣٥٣)

هذه النزعة الوجوديّة للمحارب على الجبهة هي ضربٌ متأخّر من استرجاع المعنى من منظور قوميّ كما وُصف في آلاف الروايات والمنشورات السياسيّة. ومعرفتهم تلك بما كانوا عليه وبمن هم قد نقلها الناجون من الحرب إلى سلْم جمهوريّة فيمار، أو بأكثر تحديدا، قد أختُرعت فيها على نحو استرداديّ. إنّها الشكل الأساسيّ لجميع التأويلات التي لليمين: يُستبدل الباطلُ بالهويّة؛ ويُكتسَب شعورٌ بالأنا من خلال إنكار تجربة الأزمة. «رباطة الجأش». [٧٥٨] لم يفعل المحافظون الجدُد شيئا غير ذلك إلى يوم الناس هذا.

حين انسحب الفوج الذي وصفه شاوفكر على الأرض الألمانيّة، كان عليه بأوامر من القيادات العليا، أن يتلف جميع الأسلحة الحربيّة المتبقيّة ويدمّر كلّ عتاد حربيّ من ذخيرة ومؤن أو يغرقها في المستنقعات. هذا ما يشعر به ألْبريشت، البطل التاريخيّ، على أنه حرْفيّا، إخصاءٌ ذاتيّ. «هنا تحديدا، قطعت الأمّةُ بأمرٍ من عَل، أطرافَها الجنسيّة...» (ص. ٣٦٩). على الضوء البنغاليِّ للرصاصات المضيئة الأخيرة، يظهر أمام عينيه قبر قديم لجنديٍّ ركّز عليه صليبٌ يحمل المنقوشة التالية:

«الفارس فريتسْ بِرْدِنْشتُولْ،
رقم ١٦٢ من فوج المشاة من السريّة الرابعة.
سقط في يوم ٢٦ أوغسطس ١٩١٤، دفاعا عن وطنه. كان أصابه بعض الدوار. وشعر فجأة بركبتيه تنثنيان تحته . . .

إنّه بلا مشاحّة، إشراق وطنيّ مُلهمٌ من فوق قبر فريتسْ بردنشتول الذي اختار في ١٩١٤ حسب ما كتِب على شاهد القبر، أن يموت من أجل وطنه، وأن ينام في هذا القبر، في حين فضّل الآخرون أن يطلقوا الرصاص المضيء في الهواء وأن يرموا بالذخيرة والمؤن، أو أن يثوروا قليلا ويسرقوا ما أمكنهم أن يسرقوه.

. . . لقد تجمّد الجنديّ بعد أن نال منه البرد. نعم! ماذا عسى أن أقول أيضا؟ لم أعدْ أدري. هذا يحزّ في نفسي ويؤلمني كثيرا، ممّا يجعلني أشمئزّ-، اللعنة على الشيطان-، أتركوني في سلام. كلّ هذا هراءٌ وصبيانيّ بكيفيّة مرعبة. . .» (ص. ٣٧٠-٣٧١)

تُظهر النبرةُ التهكميّة عند شاوفكر الجَهد الذي يبذل في التغلّب على الكلبيّة الموضوعيّة للموت في الحرب، بواسطة الكلبيّة الذاتيّة للاشمئزاز. إذ أنّ بطله يعود إلى الوطن بصورة الـ«ثورة» في رأسه، ثورةً لن تكون شيئا آخرَ غيرَ مجاوزة الخُلْف والبُطلان بالسياسة الكبرى: إنّه يحلم بـ«ثورة على الجبهة» حيث يثور الاحياء الناجون لصالح الاموات.

[٧٥٩] وعلى نحو مشابه، كان «قائد» تلك الثورة قد وجد الدافع إلى مهمّته السياسيّة. كان هتلر في المستشفى العسكريّ 'بازِفالْكْ' في بوميرانيا حين بدأت في ألمانيا، الثورةُ الأخرى. وفي منتصف أكتوبر، في أثناء القصف الانجليزيّ بالغازات على الجبهة الجنوبية من 'إيبرنْ'، كان هتلر حسب أقواله، سيكون أصيب بالعمى بسبب غاز الخردل. وخلافا لذلك، يقول تأويل سيكولوجيٌّ محدَثٌ،

أنّ الأمر في مرض عينيْ هتلر في ذلك الوقت إنّما كان يتعلّق بعمى هيستريٍّ أخرج بواسطته جسديًّا، تمثيليّةَ قرارِ «ألاّ يرى ما حدث». وأيّا كان الأمر، فقد حكى هتلر أنّه كان قد عرف الحقيقة على «الجبهة» عن طريق قسِّ المستشفى العسكريّ يوم ١٠ نوفمبر (الاستسلام في الغرب والثورة في برلين):

«وحين جعلت الأمورُ تسودّ في عينيّ مرّة أخرى، رجعت متلمّسا طريقي وأنا أترنّح، إلى عنبر نومي، فارتميت على سريري، وأخفيت رأسي الملتهب تحت غطائي وفي المخاد.

منذ أن دفنت أمّي، لم يحصل لي أن بكيت... لكن حينئذ لم يكن بوسعي إلاّ أن أبكي. كان كلّ شيء إذن قد حدث بلا طائل... وعبثا كان موتُ مليوني شخص قضوا في ذلك نحبَهم. قبور مئات الألوف من الرجال الذين كانوا في السابق قد ذهبوا إلى الجبهة إيمانا بوطنهم... أوَلا ينبغي أن تنفلقَ فترسل الأبطال الصامتين ملطّخين بالوحل والدم كأنّهم أرواح منتقمة في وطن كان قد خذلها وخدعها بكثير من الاحتقار لأسمى تضحيةٍ بإمكان الإنسان في هذا العالَم، أن يهديها إلى شعبه؟ هل ماتوا من أجل ذلك؟... هل من أجل ذلك سقط أولئك الفتية من عمر السابعة عشرة على أرض الفلاندر؟... وهل من أجل ذلك انبطح أرضا تحت جحيم القصف المكثّف للقنابل وفي حمّى حرب الغازات؟

في تلك الليالي، انفجر في داخلي الكره، كره أصحاب ذلك الصنيع الشنيع.

وفي الأيام التالية وعيت أيضا مصيري. كان عليّ عندئذ أن **أضحك** (!) من فكرة مستقبلي الخاصّ الذي كان أثار فيَّ قبيْل ذلك، الهمَّ والغمّ. أوَ لم يكن يبعث على **الضحك** أن يريد المرء تشييدَ منازل على مثل تلك الأرضيّة...

[٧٦٠] لا توجد مع اليهوديّ، معاهدة، بل 'الإمّا وإمّا' المرعبة.

أمّا أنا، فقد أقرّيت العزمَ على أن أصير رجلَ سياسة.» (**كفاحي**، ص. ٢٢٣-٢٢٥)

تتحدّث الأسطورة التي عاشتها جمهوريّة فيمار من خلال هذه الصور: تتحوّل السياسة إلى محاورة الناجين من الموت للمقابر العسكريّة؛ فيُبرم الناجون عقدا مع الأموات. ويحرّر هتلر وصيّة خياليّة للّذين سقطوا في الحرب، فينفرض عليهم منفّذا لوصيّتهم. والذين دفنوا تحت الأرض وفي الوحل يُبعثون فيه أرواحا منتقمة في صفوف شعبهم؛ فيعودون من الوحل إلى بلدهم وإلى خُلوص المُثُل؛ وبدلا من أن تسيخ أقدامهم في أرض فلاندرْ، تثور ثائرتُهم ضمن الحركات القوميّة. لقد كانت خُطط هتلر وتصوّراته للحرب الخاطفة التي خاضها انطلاقا من سنة ١٩٣٥، إخراجا مسرحيًّا لصورة القبور تلك التي انشقّت عنها الأرض لتعيد تحويل المقبورون إلى مهاجمين. من المنظور السيكولوجيّ-السياسيّ، كان هتلر ذلك المهاجم، مبعوثا من قبور الجنود[١]. وكانت سياسة اليمين المستوحاة من الفاشيّة العسكريّة تقوم على دافع المبعوث العائد-، تحديدا كما كان بريشت

---

(١) لا بدّ أن ننظر إلى نُصُب الجنديّ المجهول من هذا المنظور. فالصُروحُ التقليديّة تُظهر إنعاظاتٍ بطوليّةً وتماثيل محاربين منتصبين وأهرامات مرصودةً للموتى ورايات ترفرف في السماء، وأنصابا عموديّة. كان النُصب التمثّاليّ للجنديّ المجهول المرفوع في مونشن في سنة ١٩٢٣ (في حديقة الإقامة أمام متحف الأسلحة)، يعبّر عن هذه التجربة الجديدة، حيث يثوي الجنديّ في سرداب، فهو المدفون، ومثواه هو في شطرٍ، قبر، وفي الشطر الآخر مأوى مثل الخندق. ومن حول ذلك كلّه، أُعدّت مداخل إلى النصب. ويجب أن ينزل الانسان حتى يكرّم الميت. وهو فضلا عن ذلك، قد ثُويَ هناك على نحوٍ يمكن معه أن يصعد إذا حان الوقت؛ أنظر: **العشرينيّات في مونشن، كاتالوغ معرف المتحف الوطنيّ بمونشن**، ١٩٧٩، تحرير ك. شتولتْسِلْ، ص. ٤٦٩.

قد وصف ذلك في **موشَّح الجنديّ الألمانيّ** (أنظر أيضا: بويْمِلْبورغْ، **أصوات من القبر**، إلخ).

التحالفُ مع الأموات هو المحرّك السيكولوجيُّ [٧٦١] للفاشيّة المتطرّفة. وفي اللحظة التي ينصّب فيها هتلر نفسه منفّذا لوصيّة المقبورين في الوحل («أمّا أنا فقد أقرّيت العزمَ...»)، يجد عُصابه الخاصّ رابطا سحريًا مع العُصاب القوميّ. إذّاك يُعمَّم سياسيًا ما لم يكن إلى ذلك الحين، سوى بنية فرديّة- هتلر مبعوثًا ومنتقما لأمّه الميتة (أنظر: التأويلات التحليليّة النفسيّة الحديثة لهتلر التي صاغها شترلينْ وميلّر)؛ هتلر مرسَلا من نظام أعلى. فهو يعتقد أنّ أموات الحرب الكبرى الأولى هم الذين أرسلوه. إنّهم أولئك الملايين هم الذين يقفون وراء هتلر منذ البداية؛ وليس بإمكانهم أن يمنعوا ظهور مثل هذا النائب. في سنة ١٩٣٠، الملايين من الأحياء يقفون وراءه، وهم أموات الحرب العالميّة المقبلة الذين أعطوا أصواتهم للعائد؛ وفي تلك اللحظة أيضا تُرصد له تلك الملايين من الماركات التي جمعتها الصناعة الالمانيّة لمساعدة هتلر (أنظر: المونتاج الشهير لجونْ هارتفيلد «الشعار: الملايين تقف ورائي» : يرفع هتلر يده للتحيّة الألمانيّة؛ أحدُ المتبرّعين وهو رجل ضخم الجثّة بدينٌ على نحو يفوق الطبيعة، يضع في يد هتلر حزمة من ألف مارك؛ يعنْون هارتفيلد المونتاج: «معنى التحيّة الهتلريّة»[١])

أمّا إريك كِستِنرْ فقد صاغ في قصيدٍ له سنة ١٩٢٨: **أصوات من المقبرة الجماعيّة**، وصيّةً أخرى لأولئك الملايين من الموتى:

---

(١) أنظر: إكارْد شبيمانْ، مونتاج: **جون هارتفليلد. من نادي دادا إلى جريدة العمّال المصوَّرة. وثائق، تحليلات، أنباء**، برلين ١٩٧٧، ص. ٢٤٠ وما بعدها. «مونتاج الملايين».

«في فمنا وحل، وعلينا بالصمت
كنّا نرغب في الصراخ إلى أن ينكسر القبر
وكنّا نرغب ونحن نصرخ، في القيام من قبورنا!
في فمنا وحل. وأنتم لا تسمعون.
[٧٦٢] . . .
نثوي هنا، والفم ميتٌ ومملوءٌ وحلا
وقد حدث هذا على غير ما كنّا نظنّ حين متنا
لقد متنا. لقد متنا عبثًا.
غدا ستُقتَلون كما قُتلنا بالأمس.»

[٧٦٣]

٦. متآمرون ومتصنّعون

كلبيّاتٌ سياسيّة IV: الاقتناعُ إبطالا للكبت

بعد الحرب، لم تحدث ثورة في ألمانيا، وإنّما ثورة مضادّة. إذ أنّ ما يشار إليه بعامّة، على أنّه ثورة، إنّما هو واقعةُ أنّ جميع الملوك قد فرّوا في ٩ نوفمبر ١٩١٨، خوفا من الثورة. وحين فهموا الوضع على حقيقته، كان قد فات الأوان للحفاظ على وهمِ أنّهم ما زالوا ملوكا وسلاطين. وهكذا فإنّ الفراغ الذي حصل، كان قد ملأه العسكر الحامل لسلطة رسميّة تمثّلها مجالس الجنود. وكان هؤلاء جميعا قد سلّموا سلطتهم إلى الجمعيّة القوميّة، وانتحروا بهذه الطريقة.

بعد التاسع من نوفمبر، تظاهر الملوكيّون إن جازت العبارةُ، بالموت، وأكّدوا أنّهم لا يبتغون سوى الدفاع عن النظام والأمن المدنيّ. ولذلك ناصروا الحكومة الاشتراكيّة-الديمقراطيّة في المعركة التي أرادتها ضدّ اليسار. بهذه الكيفيّة استولى من جديد على الحكم أولئك الذين لا لونَ سياسيّا لهم والخصومُ الألدّاء للجمهوريّة. **وما لبث أن ظهرت ديكتاتوريّة الوسائل.** فلم يعد بمقدور حكومة ١٩١٩، أن تتخلّص من الأرواح التي نادت بها. أمّا العسكر فقد ألغى مجالس الجنود وقضى على قادة الجمهوريّة بالدلالة الحرفيّة، من حيث عمل على القضاء عليهم واغتيالهم.

إ. ي. غونمبل، **متآمرون**، ص. ١٣ (انظر: إ. ي. غونمبل، **متآمرون. في تاريخ وسوسيولوجيّةِ الجماعات السريّة القوميّة**

الألمانيّة ١٩١٨-١٩٢٤، نشر دار الفوندرهورن، هايدلبرغ ١٩٧٩. وقارن عند دار النشر نفسها إعادة طبع: **أربع سنوات من سياسة الموت** [١٩٢٢]، ١٩٨٠).

[٧٦٤] يرسم إميل يوليوس غُونمبل بيدٍ واثقةٍ، ملامحَ الثورة الألمانيّة في ١٩١٨-١٩١٩، وهو المعيد المختصّ في الإحصاء بهايدلبرغ، من أنصار السلم والديمقراطيُّ الراديكاليّ والمطّلع جيّدا على المظالم السارية في عصره. كان قد هيمن على مجرى هذه الثورة، التعاونُ القائم بين الاشتراكيّة-الديمقراطيّة والرجعيّين، بين الذين لا لون سياسيّا لهم وبين المتعطّشين إلى إراقة الدماء. وما كان قد ظهر في ألمانيا على أنّه نظام سياسيّ جديد، كان تعاونا مريبا بين القوى البرلمانيّة الرسميّة والتنظيمات السريّة المعارضة للديمقراطيّة. وفي صفوف هذه كان قد اجتمع أولئك الذين كانوا يريدون ممارسةَ سياسة الرفض. أمّا الرسميّون فقد قبلوا أن يتجرّعوا مرارة الوقائع: الاستسلام والجمعيّة الوطنيّة لفيمار، إجماعًا منتزَعا من معاهدة فرساي.

لقد وضعت الديمقراطيّةُ الاشتراكيّةُ نفسَها في موضع سخريّةٍ فاستهزأ بها خصمُها السياسيُّ، أو هي التي كانت قدّمت نفسها كالغُفل وكبديل رهْنَ الطلب. إذ أنّها تلقّت الإرث السياسيَّ لخصمها من دون أن تتحقّق ممّا إذا كان هذا الخصم قد مات فعلا. وبينما كان المسؤولون عن الحرب والهزيمة قد فرّوا إلى الخارج لينقذوا أنفسهم، أو اختفوا داخل المعارضة القوميّة المتبجّحة بالتهديد والوعيد، كان الديمقراطيّون الاشتراكيّون وعلى رأسهم فريدريش إِبِرْتْ وغوستاف نوسْكِهْ، يخاطرون بالظهور في وضعيّة اللبس

الأقصى، وضعيّة الثورة والثورة المضادّة باعتبارها سلطةَ النظام. بل بلغ بهم الأمر حدَّ القيام بعمل القوى الرجعيّة. هنا كان يبدو أنّ عقدةً نفسيّة اشتراكيّة-ديمقراطيّة قديمةً قد أخذت تظهر من جديد. إذ منذ ١٩١٤، كانت الديمقراطيّة الاشتراكيّة قد برهنت على أنّها مستعدّةٌ لاعتناق الخطّ الوطنيّ حين كان الأمر يتعلّق بإعداد العُدّة والتمهيد للحرب العالميّة. كذلك [٧٦٥] كانت تريد في ١٩١٩ البرهنةَ على أنّها قادرة على الحكم عندما كان الأمر يتعلّق بتدبير كوارث الآخرين ونكباتهم. في أربع سنوات قالت وهي تعضّ على أسنانها، 'نعمْ' لما كان من المحال أن تتحمّل مسؤوليّتَه. في المرّتين كلتيهما، ظهرت على أنّها حزب الواقعية التراجيديّة الزائفة في ألمانيا. إذ أنّها لكي تظهر تحديدا، على أنّها مسؤولةٌ عن الوقائع وواعيةٌ بها، تحمّلت جريرةَ أخطاء الآخرين وجرائمهم، فصارت المتواطئةَ مع الفلهميّة، ثمّ بعد الحرب، شريكَ الرجعيّة العسكريّة البرجوازية والشعبيّة. بموقفها هذا قادت بنوع من الخُلف، التعارضَ الذي وصفه ماكس فيبر بين أخلاق القناعات («الخطّ الخالص») وبين أخلاق المسؤولية («اعتبار المعطى»). ذلك أنّها كانت تمارس الاقتناعَ بالمسؤوليّة، الاستعدادَ لتحمّل المسؤوليّة معوِّضًا للقناعات، والواقعيّةَ الشكليّةَ معوّضا للفعل البنّاء الذي يرتبط بوضعيّة بعينها. فهي لم تكن تريد أن تفهم أنّ مجرّد إصلاح فعليٍّ يحتاج إلى نواة ثوريّة، ومن ثمّ سحقت دمويًّا، القوى الديمقراطيّةَ التي كانت ترغب في التغيير في ألمانيا ١٩١٨. كانت تريد إصلاحات من دون تدخّلات فعليّة، ومن ثمّ بلغت أعلى درجة ممكنة في النزعة المحافظة، بل في استصلاح الفائت.

هنا تنعكسُ سمة أساسيّة لذهنيّة فيمار: واقعيّة مليئة بالأوهام،

حصافةٌ زائفة، مخادعةُ الذات تحت علامة نفاذ البصيرة، سلامةُ النيّة على الرغم من التخبّط الداخليّ، مضادّةٌ عدميةٌ للعدميّة، استعدادٌ غير مسؤول للمسؤوليّة. فكان السذّج يظهرون على أنّهم جدّيّون بلا أوهام. وأمّا الذين خابت آمالهم في الانتقام فكانوا يلعبون لعبةَ البراءة والوداعة.

بعد هذه الفترة من الاستراحة للتأملّ إلى غاية مايو ١٩١٩- التي كانت قد فشلت فيها أيضا [٧٦٦] التجربة الألمانيّة لجمهوريّات المجالس، تراءى لرجال الرجعيّةِ بأكثر وضوحٍ، الهدف من عملهم: الانتهاء من جمهوريّة الكواليس. وحتّى من قبل أوّل فعل مضادّ للثورة، انقلاب كابْ في مارس ١٩٢٠، كان الحلم بالضربة القاضية يقضّ مضجع قادة المعسكر الوطنيّ والجيش.

مقتطف من مذكّرة الجنرال فون لوسّوف:

«ينقسم إلى جزء عسكريّ محض، وإلى جزء مدنيّ، سياسيٍّ واقتصاديّ. وأمّا مهمّة الجزأين فهي تهيئة الشعب برمّته للضربة القاضية وتوجيهه نحو العمل، ونحو الفكر المطلوب بعد انجاز الضربة.

I. الجزء العسكريّ

لا يمكن أن يعتمد تحسينُ الاوضاع إلاّ على الأسلحة.

فالأسلحةُ تُنجز الضربة الأولى، وتطهّر الجوّ، وتزيل بسرعة وبقسوة كلّ ما يخنق الشعب ويقطع أنفاسه من ضعفٍ وجرائم. وبعد تنفيذ الضربة، يشكّل الجزء المسلّح من الشعب القوّة الرئيسَة لما يسمّى ديكتاتوريّة الاقتصاد والنظام المدنيّ . . .

٣. استعدادات

أ. تعبئة القوى المسلحة والطلبة (!). . .

ب. تعبئة المواطنين. . .

ح. وضع قوائم سوداء .

II. الجزء المدنيّ

الصحافة

إنّ بعض العلامات وبعض الاشارات والتلميحات التي تبدو في أغلب الأحيان غير مؤذية ولا ضارّة، يكون لها لكثرة ما يتكرّر ظهورها على صفحات الجرائد وتتجدّد فيها، سهمٌ معتبَر في حلّ مسألة التربية الشعبيّة...» (غونمبل، **متآمرون**، ص ٢٨-٣٠)

يجد اليمين العسكريّ تحت غطاء السريّة، لغتَه الحقيقيّة. ذلك أنّ التآمر يُزيل بين صفوفه، إكراهَ التكتّم. في الخارج، [٧٦٧] الجماعةُ لا حول ولا قوّة لها. وأمّا في الداخل، فالكلبيّة هي النبرةُ السارية. ومثاله أنّ أحد الضبّاط، يُدعى مايرلْ، قد كتب في ١١ فبراير ١٩٢٠، إلى برثولدْ قائدِ الفرقة العسكريّة المصفَّحة التي كانت تخطّط في ١٩١٩-١٩٢٠، للـ«ضربة» القاضية:

«آمل ألاّ ينسى الديكتاتور المقبل أن يضع اليهود خارج القانون.- وتكفي ليلة واحدة لإبادة أولئك **الكلاب**. لقد وضعتُ ههنا قائمة سوداء لقتل «من يستحقّ القتل» منهم...

ذلك أنّ بعض غير اليهود يستحقّون أيضا ذلك...» (غونمبل، **متآمرون**، ص. ٢٣)

منذ البداية، يمارس المتآمرون الألمان لعبةَ الأقنعة. ذلك أنّه وحده من يكون بإمكانه أن يظهر على أنّه بلا حول ولا قوّة، سيكون بمقدوره أن يسدّد الضربة متى يحين الوقت المناسب. وكلبيّة الرجل الطيّب كما تكشفها مذكّرةُ لوسّوف، إنّما تفترض لأجل ديكتاتوريّة وسائلها، دعايةً تتعلّق بالنوايا السليمة؛ وعلى هذا النحو يكون

الإعداد المدنيُّ للضربة بالضرورةِ، جادّا وعموميّا-مثاليّا وبريئا في تلميحه. إذ «العمل هو فعل عموميّ تحت شعار «رابطة العصبة المضادّة للبولشفية»» (غونمبل، ص. ٣٠) [1]. كلّما كانت الأهداف العموميّة أفضل، كانت الوسائل الكلبيّة أكثر سرّية.

ولكي نعلم إلى أيّ حدّ كانت نماذج الفعل والتفكير لليمين الألمانيّ مطبوعة بطابع الكلبيّة العسكرية، ينبغي الرجوع إلى الوثائق حول العمليّة الأكثر إثارة «للمثاليّين» القوميّين، أعني اغتيال فالْتر راتِناوْ الوزير الألمانيّ للشؤون الخارجيّة في برلين يوم ٢٤ يونيو ١٩٢٢.

[٧٦٨] «حين . . . غادر راتناوْ منزله بغرونفالْد متجّها بالسيّارة إلى وزارة الشؤون الخارجيّة، جاوزته سيّارة أخرى يقودها الطالب إرنست فِرنرْ تيشوفْ، حيث كان يجلس الملازم الأوّل المتقاعد إرفين كيرنْ وكذلك هرمان فيشر. أطلق كيرن وفيشر النار من رشّاشتيْهما على راتناوْ ورمياه بقذيفة، فأردياه قتيلا في الحال. . .

. . . بعد الاغتيال، روى تيشوف قائلا: «كانت عمليّة ناجحةً، فسقط راتناوْ. لقد فعلناها لندفع الحُمر إلى الهجوم. إذ أنّ المال قد أخذ يُعوزنا.»» (غونمبل، ص. ٤٨)

كان قد وقع تجنيد القتلة من اللواء القديم إرهاردتْ الذي صار في ما بعد، المنظّمة 'س'، كما هو الحال في منظّمات قوميّة أخرى متآمرة ومناوئة للجمهوريّين. أمّا فيشرْ فقد انتحر. وأمّا كيرنْ الفاعل

---

(١) وهذا يرتبط ولا ريب، بتأسيس إدوارد شتادلرْ لذلك الاسم تأسيسا ايديولوجيّا مشهورا. أنظر للتوسّع في هذا الموضوع: يواخيم بتسولدْ، **روّاد الفاشيّة الألمانيّة. المحافظون الشبّان في جمهوريّة فايمار**، كولنْ، ١٩٧٨، ص. ٥٢ وما بعدها.

الأساسيّ، فقد مات[١] في أثناء تبادل إطلاق النار عند القبض عليه. وأمّا غونْتر «الذي كان يمثّل أكبر خطرٍ في خصوص إفشاء سرّ العمليّة»، فقد ابتغوا تسميمه بالزرْنيخ ولكنّها محاولة باءت بالفشل.

«الشخصيّة الأهمّ هي شخصيّة فلّي غونترْ (الذي أسهم في التخطيط للعمليّة. ب. سلوترداﻳْك). لقد عُرف عنه في أثناء الحرب أنّه فارّ من الجنديّة ومزوّر للوثائق، فقدّم نفسه على أنّه ضابط تركيّ ولكن كُشف أمره وعوقب على الفرار من الجنديّة...[٢] كان قد شارك في انقلاب كابْ، وكان له وقتئذٍ اتّصال بالكولونيل باوِرْ وبِلودينْدورْفْ. كما أنه كان عضوا في عُصبة المستقيمين والعصبة الالمانية وعصبة الضبّاط الالمان وعصبة المخلصين وعصبة المدافعين والمهاجمين وعصبة الشباب القوميّين. في إحدى 'أمسيات' هذه التجمّعات احتُفل به قاتلا لراثناوْ. وقد وُجدت في حوزته رسائل من هيلفيرِشْ ولودیندوردف ... إحدى الرسائل العشر من لودیندورف تبدأ بـ'عزيزي غونترْ' وتنتهي بـ'تحيّاتي الحارّة'.» (غونمبل، ص. ٤٩)

في دفاعه عن نفسه، تعلّل تيشوفْ الذي كان قُدّم بصفته «مثاليّا قوميًّا»، بأنّه [٧٦٩] اعتقد أنّ الأمر لم يكن يتعلّق في هذه المغامرة التي انتهت إلى اغتيال ٢٤ يونيو، إلاّ **بعمليّة اختبار**. وسيكون كيرْنْ قد «أكرهه **تحت التهديد** على أن يكون شريكا في العمليّة». ومن ثمّ سيكون قد فعل ما فعل في وضعيّةِ **قهْرٍ** ذاتيّ. أمّا الشابّ إرنست فون سالمون الذي كان قد تورّط في الاعداد للاغتيال، فقد صرّح هو أيضا بأنّه كان قد اعتقد أنّ المشروع كان يستهدف «تحرير أحد

---

(١) يقدّم إريك فروم دراما سيكولوجيّة عن كيرنْ في كتابه: **تشريح التهديميّة البشريّة**، الفصل ١١.

(٢) تتّخذ هذه التفاصيل كاملَ دلالتها في العلاقة بالفصل ١٢: «في جمهوريّة المحتالين الألمانيّة».

السجناء». كان مدارُ فحوى الدفاعِ أنّ الجماعةَ كانت لها ولا ريب، «نيّةٌ نبيلةٌ» كافيةٌ للقيام بالاغتيال السياسيّ، ولكن في التفاصيل، «لم يُرَد أن يحدث أيُّ شيء كما حدث». كان تيشوف يتمتّع بتعاطف كبير بين العموم، حتّى أنّه نُظّم على الملأ في المدرسة العليا التكنولوجيّة ببرلين، جمعُ تبرّعات لصالحه.

كان فنّ التلبيس السياسيّ قد طبع نماذجَ الفكر عند متآمري اليمين. إذ لمّا كانوا يعتبرون أنفسَهم مخدوعين، وبعبارة أخرى، كانوا يدّعون أنّ كونَهم مخدوعين يجري مجرى القاعدة الكاذبة لفِعالهم، فإنّهم قد طالبوا لأنفسهم بحقّ إعلان الحرب السرّية على الواقع. وبما أنّهم كانوا يبتغون إنقاذ الأوهام القوميّة والامتيازات التقليديّة وكبرى استيهامات النعرة الوطنيّة، فقد استخدموا الحيلةَ أخلاقًا حقيقيّة. فأخذوا يدافعون عن أوهامهم بالاستغراق في واقعيّة مكّارة. وكانت هذه الواقعيّةُ قد أنتجت بعض المشاريع الاستراتيجيّة اللافتة. ويلاحظ غونمبل أنّ المنظّمة 'س' كانت هي أيضا تحيط نفسها بـ«استيهامات سياسيّة»:

«وفضلا عن ذلك، تنتمي منظومةٌ برمّتها من الاستيهامات السياسيّة إلى المنظّمة 'س'. وأفضل مثال على ذلك كتاب النقيب الأسبق زولفْ الذي نُشر منذ ١٩٢٠، وعنوانه:

١٩٣٤، بعْث ألمانيا. كان الكولونيل باوِرْ الذي كانت الشرطةُ تبحث عنه، هو من وضع تصديرَ الكتاب. في هذا الكتاب يُستَحسن وسيلةً لبعث ألمانيا، كلُّ ما يستنكره خصومُ ألمانيا اليوم باعتباره دليلا على رغبتها في إشعال نار الحرب.

هنا يوجد في المقام الأوّل، **نادي الأبرياء سليمي النوايا**. ولهذا النادي رجالاتٌ ثقات في البلاد كلّها. أمّا هدفه فحرب الانتقام من فرنسا. [٧٧٠] ورئيس هذا النادي مجهولُ الاسم، وهو جنرال. (كما

هو الحال بالضبط في جمعيّة الوحدة القوميّة حيث عُيّن لوديندورف الديكتاتورَ 'لام' كما عيّن إرهاردْتْ مجرّدَ «قنصل».) ويضمّ النادي أيضا أعضاء مسالمين لم يكن تدور بخاطرهم حتّى اللحظة الأخيرة، أيُّ فكرة عمّا يُدبَّر في الخفاء. (كما هو بالضبط واقع الحال في منظّمة إيشِرِيش أو المليشيا الشعبيّة.) وكان بعض قدماء الجنود المراسلين يستخدَمون رجالا ثقات في وسط العمّال. أمّا بالنسبة إلى الضبّاط فكانت توضع قوائم للتجنيد والتعبئة. وقد اخترع عالم فيزيائيّ مشهور سلاحا جديدا هو **نوع من الاشعاع** يسمح بتفجير كلّ ذخيرة في قُطر محدّد. وقد وقع من باب التمويه، إخفاء مكوّنات السلاح في مسلِّط الضوءِ للتصوير السينمائيّ بعد صنعها في مصانع مختلفة (كما هو الحال بالضبط في الوقت الراهن، عند عقد صفقات غير مشروعة لتبادل أسلحة على أنّها آلات ميكانيكيّة) . . . وفي يوم مشهودٍ حاسم، ألقى الجنرال خطابا: « . . . سنتخلّص من العناصر غير المرغوب فيها من دون أي تأنيبٍ للضمير» . . . ثمّ دوّت العاصفة. يستقبل المجلس التشريعيُّ الألمانيّ الذي كان قوميّا إلى النخاع، الجنرال. فيستقيل رئيس المجلس ويتسلّم الجنرال سلطات غير مشروطة (قانون السلطات الكاملة وحالة الطوارئ). ويُهزم جنود الاحتلال العدوّ في كلّ مكان. في سنة ١٩٢١، كان قد بيعت من هذا الكتاب ١٠,٠٠٠ نسخة.»
(غونمبل، ص. ٨٠-٨٩)

سيجد واهمو ١٩٢٠ أنفسَهم واقعيّي ١٩٣٢. ذلك أنّ سيناريو القبطان زولفْ يدرك في العمق، سياسة المسالَمة القاتلةِ. فالمناصرون المخادعون ممّن أعمتهم ثقتهم في نادي المسالمين، يُسقطون روح التمويه والتلبيس على كلّ ما يحيط بهم،- وبخاصّة على الخصم السياسيّ ولو كان بعدُ في السجن. من نيدرْشونِنْفِلْدْ، حصن المساجين «السيّاسيّين» البافاريِّ سيّئ الصيتِ (المساجين الّذين من بينهم تولّرْ، موزامْ، إلخ)، ترد الأخبار التالية:

«هاغمايْسْترْ، النائبُ البرلمانيّ عن منطقة بافاريا، كان قد عانى شتّى ألوان التعذيب. كان مصابا بمرض خطير في القلب. إلاّ أنّ طبيب السجن كان يعتبره مموِّها يرغب في أن يُنقل إلى المستشفى حتّى يتمكّن من الفرار. وفي منتصف شهر يناير من سنة ١٩٢٢، أصابت النائبَ حمّى قويّة، فقال له الطبيب: «أيّها السيد هاغمايستر، إنّك لسليم الصحّة معافى، حتّى أنّه لو كنتَ [٧٧١] مريضيَ الخاصّ لطلبتُ منك أن تكفّ عن العلاج لتدّخر ثمنه لنفسك.» في اليوم التالي وُجد هاغمايستر ميْتا في زنزانته» (غونمبل، ص ١٢٣).

استطراد ٣: الكلب الدمويُّ المتعقّل. أنشودةٌ ديمقراطيّةٌ-اشتراكيّة

كان لا بدّ أن يصيرَ أحدُهم كلبا دمويًّا،
ولستُ أهابُ هذه المسؤوليّة.
غوستاف نوسْكِه[١]

«في يوم ٩ نوفمبر، كان رئيسُ حكومة القيصر فِلهِلْم الثاني، الأميرُ ماكسْ أصيلُ بادن، يعلم أنّ الوضع ميؤوس منه بالنسبة إلى آلِ هوهِنْتْسُولّرْنْ. 'لم يعدْ بوسعنا أن نقمع الثورة، ولكن لم يعدْ بمقدورنا إلاّ أنْ نخنقها.' أن تُخنَق الثورةُ- كان هذا يعني التسليمَ لها بانتصار

(١) لم تُخرِج الثورةُ الألمانيّة لسنة ١٩١٨-١٩١٩ أيَّ عبارة سائرةٍ يُتعرّف بها إليها؛ وهذه [= يعني «الكلب الدمويّ»] إنّما هي من العبارات النادرة التي بحوزتنا، وهي عبارةٌ كلبيّة لا تكاد تضاهيها أخرى. وكان نوسكه قد أخرجَها لحظةَ عُيّن قائدا للقوّات التي كان يُفترض أن تقضي على الثورة في برلين: كان ذلك في ٩ يناير ١٩١٩. وفي العاشر من يناير أعطى أوامره للهجوم على برلين الثائرة.

ظاهرٍ والتخلّي لها عن مواقع فارغة ومتقدّمة للإيقاعِ بها في موقع محفوظ ومعّدٍ لهذا الغرض. وإذا قلنا هذا بلغة العيان: كان يتحتّم على القيصر أن يتنازل عن العرش، وأن تصير الحكومة التي هي نصفُ ديمقراطّية-اشتراكيّة ديمقراطيّةً-اشتراكيّة بالتمام، وأن يسمّى فردريش إبِرْتْ الرئيسَ المستشارَ لألمانيا. عندئذ، يكون بيدِ إبرت أن يعيدَ إلى منازلها، الثورةَ المنتصرةَ في الظاهر والمذعورة والمنبهرةَ بانتصارها السهل، وأن يستتبّ النظامُ من جديد،- وعلى حدّ عبارات الأمير ماكس، أن يكرّر على مستوى أكبر (في برلين) ما كان قد فعله نوسكه على مستوى أصغر (في كِيلْ).

[٧٧٢] لقد كان إبرتْ مستعدّا لذلك تمام الاستعداد، وكان الأمير ماكس يعلم ذلك؛ أمّا الجنرال غرونرْ فكان على الأقلّ، يتوقّع حدوثَ ذلك. ثلاثتُهم سرعانَ ما عزفوا على الوتر نفسه صبيحةَ يوم التاسع من نوفمبر.»[١]

امتدّت الأيّام الحاسمة لمصير الثورة الالمانيّة من ٩ إلى ١٢ يناير من سنة ١٩١٩. وبأمر من إبِرْت، دُحرت في تلك الأيّام والليالي، ثورةُ برلين التي كانت تتصدّرُ تطوّر الوضع في ألمانيا. بعد «عيد الميلاد الدمويّ لإبرتْ» (منذ عشيّة عيد الميلاد من سنة ١٩١٨، جرت بين الجنود الثوريّين لجيش الرايْشْ وبين فيالق الثوّار من البحريّة معاركُ طاحنة انتهت بانتصار فريق البحريّة)، وجد الجميع أنفسهم أمام خيارٍ هو أيضا دمويّ. هل كان ينبغي استحداث نظام جديد لألمانيا بمساعدة القوى التي كانت بالفعل تريد جديدا أم كان الأمر يتعلّق بمجرّد إرساء «نظام» يقوم على «التأجيل» ولا يتعدّى المحافظةَ

---

(١) سباستيانْ هافنِرْ، **الثورةُ المغدورة، ألمانيا ١٩١٨/ ١٩١٩**، برن-فينّا-مونشن ١٩٦٩، ص. ٧٧.

على الأحوال السيّئة القديمة؟ لقد حسم إبرتْ أمره واختار شعار «الاستقرار والنظام» فوق كلّ تحوّلٍ حمّالٍ للمغايرِ وثوريٍّ للوضعيّة الألمانيّة.

طبقا للأسطورة المتخلَقَة، كانت المعارك التي وقعت بين ٩ و١٢ يناير من سنة ١٩١٩، «تمرّدا شيوعيّا». وقد نُزّل هذا الحدث ضمن التاريخ تحت وصفِ «انتفاضة سبارتكسيّة». لكنّ الأمر لا يتعلّق جدّيًّا لا بهذه ولا بذاك. فليس صحيحا أن يكون إبرت ونوسكهْ قد حشدا المتطوّعين الرجعيّين ليطلقوا الرصاص على «الشيوعيّين». وما كانت تشكيلاتُ اليمين تلك قد أطلقت عليهم النار باسْم المستشاريّة الاشتراكيّة-الديمقراطيّة، لم يكونوا جماعات متآمرين من اليسار المتطرّف. لقد كانوا في جزء كبير منهم، [٧٧٣] حشودا من العمّال الاشتراكيّن-الديمقراطيّين كان قد بدا لهم بديهيًّا أنّه بعد إفلاس الدولة الإقطاعيّة-البرجوازيّة لآل هوهنتسولّرن، كان ينبغي أن ينشأ نظام اجتماعيّ جديد وديمقراطيّ يخدم مصالح الشعب. ولم يكن لديهم أدنى فهم للمخاتَلات نصفِ المحافظة لحكومة إبرت. إذ في أعين الجماهير لم يعُد إبرت وشايْدمان ونوسكه اشتراكيّين-ديمقراطيّين صادقين. كانت القاعدةُ وليس القادة، هي التي ترغب في توضيح الأوضاع وفي إحداث قطيعة ثوريّة مع السلطات القديمة.

في ١١ نوفمبر سارت فرقةُ المتطوّعين من الحرس المشاة التابعة للجنرال مايْركرْ في موكب («ختاما من جديد، جنودٌ حقيقيّون») جاب الأحياء البرجوازيّة في برلين. وكان على رأس هذه الفرقة في زيّ مدنيّ، غوستاف نوسكه بقامته الضخمة وبنظّارات على عينيه: غوستاف نوسكهْ «ديمقراطيّا-اشتراكيّا». كذلك كان يتمثّل ما كان

Die Pleite

30 Pf. 1. Jahrgang, Nr. 3 Der Malik-Verlag, Berlin-Leipzig Anfang April 1919 30 Pf

Prost Noske! — — das Proletariat ist entwaffnet!

في صحّتك يا سيّد نوسكه -- لقد جُرّدت البرولتاريا من سلاحها

يسمّيه «تحمّل المسؤوليّة»: أن يتصدّرَ فرقةً غيرَ مسؤولة وغيرَ قادرة على التفكير السياسيّ ورجعيّةً لا يحدوها إلاّ الانفعال الارتكاسيّ. بعد أيّام قليلة، أقدم قتلةٌ من «فرقة الحرس الخيّالة» تحت حماية الديمقراطيّة-الاشتراكيّة، على اغتيال أعظم عقول الثورة: روزا لوكسمبورغ وكارل ليبكنشْتْ.

مذّاك غدا اسم نوسكهْ عنوانا للواقعيّة الديمقراطيّة-الاشتراكيّة الزائفة. «وعهد نوسكهْ» هي عبارةٌ تجعل المرءَ يفكّر في آلاف الاغتيالات التي نُفّذت من أجل الاستقرار والنظام. وهي تشير إلى الشهور الدامية من يناير إلى مايو ١٩١٩، في أثنائها كانت حكومةٌ اشتراكيّة-ديمقراطيّة في ألمانيا، «قد كتمتْ أنفاسَ» حركةِ جماهير كانت في الأساس اشتراكيّةً-ديمقراطيّةً ذاتَ ميول إصلاحيّة بيّنةٍ كان الأمير ماكس قد تنبّأ بها.

يوصف نوسكه من خلال دوره، بأنّه كلبيٌّ [٧٧٥] ميّالٌ إلى الفظاظة. ذلك أنّه كانت لمفهومه في «المسؤوليّة» نبرةُ إبطالِ كبتٍ كلبيٍّ يشي بالتعجرف من حيث امتهان القسوة والوحشيّة على أنّهما «لسوء الحظّ ضروريّتان». «كان لا بدّ أن يصير أحدُهم كلبا دمويّا. . . » ومن ثمّ كلمة السرّ التراجيديّةُ هذه للثورةِ المضادّة الاشتراكيّة-الديمقراطيّة كانت بعدُ تتنفّس «روحَ الفاشيّة»؛ فالفاشيّة تعدل بين المسؤوليّة وبين الجنوح إلى الحسْم جنوحا يُبطل الكبتَ عند المسؤول، ويدفعه إلى القسوة والوحشيّة اللّتيْن تنعكسان مرّة أخرى في حدّ ذاتهما قولا بأنّهما ليستا كذلك وحسب، بل أيضا إنّهما تريدان أن تكونا كذلك و«يجب» أن تكونا كذلك. إنّها النبرةُ الكلبيّة هي التي تعزف الآن الموسيقى الديمقراطيّة-الاشتراكيّة. لقد بدأ نوسكه ينتصر بعد أن حشد جموع جيشه وبالتالي وضع بين يديه

سلطةً تنفيذيّة ذاتَ وزنٍ غالبا ما تفضّل تسديد الضربات إلى اللجان والمجالس الثوريّة المحليّة. وقد قال في يوم ٢١ يناير ١٩١٩ :

«لا بدّ أن يُعطى نفوذٌ بعينه إلى الحكومة من خلال تشكيلِ عاملِ سلطة. وفي خلال أسبوع تكوّنت كتيبة من الرجال الأشدّاء تعدادهم ٢٢,٠٠٠ رجلا. لذلك تغيّرت العلاقات مع مجالس الجنود تغييرا طفيفا من حيث نبرتُها. من قبلُ كان عامل القوّة يكمن في مجالس الجنود؛ أما الآن فنحن الّذين صرنا عاملَ القوّة.» (أوردَه هافنر، مرجع مذكور، ص. ١٧٠).

'نحن' تعني هنا الديمقراطييّن-الاشتراكييّن المتحالفين مع أعدائهم الألدّاء، أولئك الّذين بلا لون إذ يقدّمون الفرصة للكلاب الدمويّة ليعتادوا التقتيلَ وارتكابَ المجازر في إطار شرعيّ. وما لا يُصدَّق هو الاستهتار في مجاراة إبرتْ ونوسكه لفرق المتطوّعين التي اعتُرف بها منها ثمانية وستّون فرقةً (والتي كانت تضمّ حسب بعض التقديرات، ما يناهز نصف مليون رجلا). ذلك أنّ أذهان قادة الفرق المتطوّعة، كانت بلا استثناء، مهووسة [٧٧٦] «باستيهاماتٍ سياسيّة» (غونمبل) من جنس تلك التي ذكرنا آنفا، ومن بينها ما دوّنه القبطان غنغْلرْ في مذكراته يوم ٢١ يناير ١٩١٩ : «سيأتي يوم أصفّي فيه حساباتي مع هذه الحكومة، وأنزع القناع عن كلّ هذه العصابة المثيرة للشفقة والمحزنة» (استشهاد مأخوذ من هافنر، ص ١٧٢). هنا يتحدّثُ قبْفاشيٌّ على طريقة المستنير الذي يرغب في أن ينزع نزْعًا القناع عن الديمقراطيّين-الاشتراكيّين الّذين تعرّف إلى نفاقهم وريائهم. حتّى القوميّون تبيّنت لهم الواقعيّةُ الزائفةُ والمحافِظة لإبرْتْ، واقعيّةً كانت تلتمسُ من حيث تقوم على روحِ مسؤوليّة محدودٍ لا جماح له، «إنقاذَ» ألمانيا من العوَز. لقد كانت عقدة

الأعيان عند إبرت أفضت به إلى تصوّرٍ أنّ العقل لا يمكن أن يكون إلاّ شيئا يتنزّل في المركز بين حدّيْن. ولم يكن يفهم أنّه لا يمكن أن يوجد وسطٌ بين اليمين واليسار إلاّ حيث يكون مبدأ اليسار قد طُوِّر بالقدر الكافي حتى يحصُل به التوازن. ولقد كان إبرت قد اختار من باب الاحتياط، طريقا وسطا. على هذا النحو ونظرا لعدم وجود جناح يساريّ، الوسطُ بين القوى يوجد دوْما بعيدا شيئا ما جهةَ اليمين. إذّاك يمكن أن يحدث أنْ يجد «المرءُ المتعقّل» في ساعة صفاء كلبيّةٍ، سانحةَ أن يمتهن مهنة الكلب الدمويّ. هو ذا المعقَدُ التراجيديُّ في التاريخ الألمانيّ لهذا القرن. ذلك أنّ الديمقراطيّة-الاشتراكيّة كانت بتعقّليّتها الزائفة، قد قوّضت ومنعت ما كان يريد أن يتحقّق في ألمانيا في تلك الشهور: الثورة الديمقراطيّة-الاشتراكيّة.

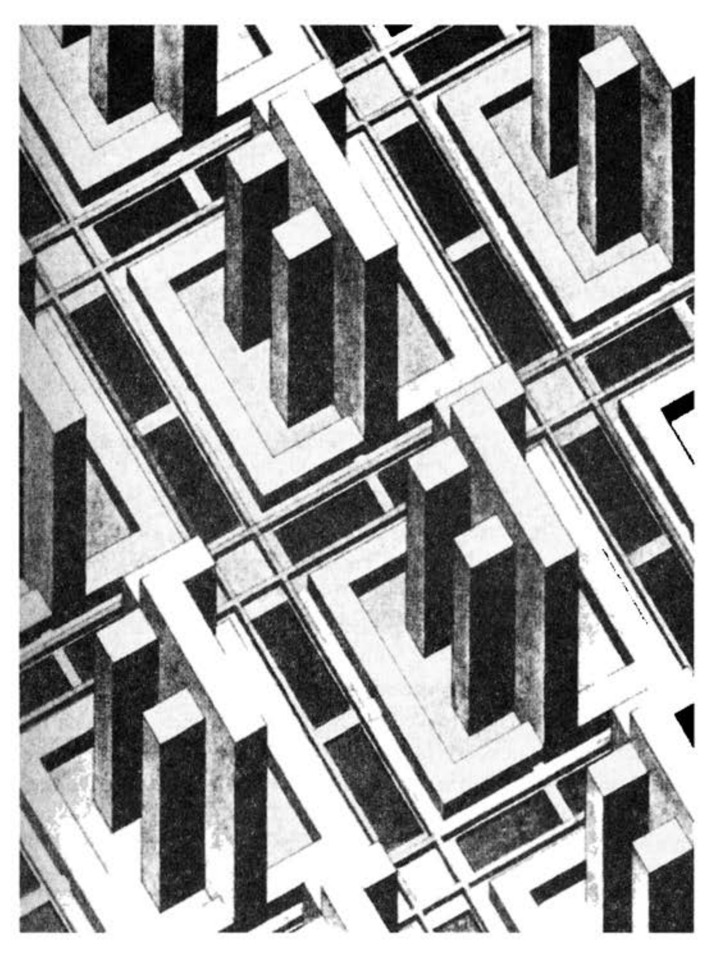
[٧٧٧] ٧. إلغاءُ الشخصيّة والاستلاب
كلبيّاتٌ وظيفيّة I

قف! لا تفعل شيئا بمقتضى اسمك. فالاسمُ شيء غيرُ
موثوقٍ منه. وليس يمكن أن تبني عليه أيَّما شيء.
ب. بريشتْ، **رجُلا برجُل**

كانت الحرب العالميّة قد تغلغلت في فكر الايديولوجيّين الذين كانوا يريدون أن يمجّدوا المحارِب. وعندهم أنّ الذات الحقيقيّة لم تتبدّ في البطل من الجند المشاة، بل في الآليّة العسكريّة الضخمة. ولقد أعطى الباقون من الجنود على قيد الحياة عبارات شتّى عن هذه التجرُبة التي تكوّن النواةَ الصلبة للضيْق الحديث في خصوص ضروب التفكير في الذات-الموضوع. إذ أنّ الذات الفردَ تظهر حينئذ جليّةً، بوصفها ما يُحصى وما يُحشَد تحت الزيّ العسكريّ، وفي صفوف الاحتياطيّين،- الذات بالدلالة الأصليّة للّفظ التي تعني الخاضع المطيع. على أنّ الحرب تلفظ الذاتَ الجديدة للعصر: «الجبهة»، والشعب المسلّح الذي يتحوّل إلى ذاتٍ ضخمة لفكر مطبوعٍ بالحرب. وسيسمى بعد ذلك بوقت قصير، «جمهورَ الشعب» الذي سيُدمَج فيه قسرًا أبناء الوطن لتشكيل وحدةٍ كفاحٍ تبدو في الظاهر منسجمة. وكبديل تاريخيّ عن هذا الجمهور-المرصودِ-للموت، ظهرت في

ذلك العصر طوائف من الحركة العماليّة التمست من الذات الضخمة المسمّاة بـ«الطبقة العمّالية» أن تتفكّر مصلحتها الحيويّة الفعليّة. فكان العصر يبدو على أنّه من زمام الجماعات الواسعة الكبرى؛ ومن ثمّ تمزّق الغطاء الفرداني للحضارة البرجوازيّة.

[٧٧٨] لقد استنفدت الحربُ «المحاربين» جسمانيّا ونفسانيّا. فكان «الرجل» يغرق في خنادق الوحل والطين، وكانت تمزّقه أو تشوّهه القذائف. ههنا وصل الحلم البرجوازيُّ الذي يتعلّق بـ«الجملة الشاملة» والشخصيّة إلى نهايته المرعبة. إذ كان المحاربون في معظم الأحيان يتحدّثون في ذكرياتهم، عمّا أحدثته لهم القذائف من إخصاء على الجبهات. وكثير منهم كانوا يعيشون الهزيمة بما هي خصاء اجتماعيّ-سيكولوجيّ. وكانت الحرب قد ردّت البطولةَ إلى موضوعيّةِ قتال؛ وفي الوقت الحاضر أيضا ما زالت الهزيمة تجعل من ذلك سببا في فقدان المقدرة الجنسيّة. وأعتقد في هذا المضمار، أنّ مسألةَ «الموضوعيّة» التي كثيرا ما تثيرها فيمارْ إنّما تتعلّق في المقام الأوّل، بواقعةٍ سيكولوجيّة-عسكريّة. وفي الأعوام اللاحقة، تتسلّل هذه الواقعةُ إلى الأسلَبة الثقافيّة: المحارب بصفته مهندسا يشتغل ببرودة. وتتحوّل الهجمات إلى أفعال بطوليّة للقاذفات الفولاذيّة. وختاما، ينحلُّ أيضا في الحرب الحديثة لسلاح المدفعية، آخرُ رباط بين البطوليّة وبين البقاء على قيد الحياة. «موضوعيّ» هو الرابطُ الوثيقُ بين الجنود وبين منظومات الأسلحة؛ إذ أنّه لا بدّ للمرء في الزيّ العسكريّ، أن يتعلّم كيف يعتبر نفسَه «عاملا بشريًّا» في حرب الآلات وأن يتصرّف بموجب ذلك. وصيغة أركان قيادة الحرب التي تتحدّث عن «الموادّ البشريّة» ما تنفكّ تطبع على نحو متزايد الشكل الحديثَ لتجرُبة الذات لتعامل الذات مع ذاتها. من يبقى على قيد



س. فان إسترن ول.ج. بينو. **مدينةُ مرورٍ وجوَلان.**

الحياة يتعيّن عليه أن يتعامل مع نفسه وجسمه وأخلاقه وإرادته بصفتها أشياء. إذ عند الجنديّ، لم تعُد اللياقة البدنيّة والمواقف الأخلاقيّة سوى مظهرٍ من مظاهر التسلّح والتسليح. في هذا تكون الحرب قد أعطت لكلّ فلسفة أخلاقيّة حديثة، درسًا عيانيًّا قاسيا: نسمّي أخلاقا العامل النفسيَّ لآلة الحرب.

[٧٧٩] إنّ الموضوعيّة العسكريّة التي ورثت منها ثقافةُ فيْمار الكثيرَ الكثيرَ بطرق غير مباشرة، قد تورّطت هي بدورها في مسار واسعٍ كان فالترْ راثيناوْ الذي اغتيل سنة ١٩٢٢، قد وجد له صياغة لافتةً: **مَكْنَنة العالَم**. وما زال النصّ الذي يُطوّر هذه الفكرة إلى اليوم [٧٨٠] محقوقا بالقراءة، ليس فقط لأنّ للكاتب بالنسبة إلى السياسيّ، أسلوبا مثيرا ذا بريقٍ. ذلك أنّ كتاب راثيناو **في نقد العصر** الذي نشر في ١٩١٢ هو محاولة رائعة من سياسيّ برجوازيّ كان في الوقت نفسه صاحب مشروع كبير وفيلسوفا من مرتبة محترمة، عمل لأجل نفسه ولمعاصريه، على فسْر طبيعة المجتمع الحديث. لكنّ نقطة انطلاقه لوصف مكننة العالم، ليست الجيش، بل المدينة الكبيرة:

«جميع المدن الكبرى للعالم الأبيض هي في بنيتها وميكانيكيّتها، متماثلة. وبما أنّها تقع في وسط نسيج بيتِ عنكبوتٍ من قضبان السكك الحديديّة، فإنّها ترسل أشرطة طرقها المتحجّرة عبر البلاد كلّها. شبكاتٌ مرئيّة ولامرئيّةٌ من حركات السير تعبُر وتفخّخ أنواعا من المجاري الضيّقة التي هي الأزقّة، وتضخّ مرّتين في اليوم الاجسام البشريّة من الأطراف نحو القلب. وتوّزع شبكة ثانية وثالثة ورابعة الرطوبةَ والحرارة والطاقة، وتحمل حزمةٌ من الأعصاب الكهربائيّة تموّجات الفكر واهتزازاتِه ... وتنتظم في صفوفٍ خلايا نخروبيّةٌ مزوَّدة بالأقمشة الناعمة والورق والخشب والجلد وشتّى الأنسجة، تدعمها في الخارج الحجارةُ والحديد والزجاج والاسمنت ... في الأحياء القديمة لمراكز المدن دون سواها ما تزال تُحفظُ بقايا خاصّيات فيزيونوميّة في شكل قِطَع عجيبة تكاد تكون ميتة، والحال أنّه على كامل ما يحيط بذلك في اتّجاه المعامل أو الأحياء السكنيّة أو أمكنة الراحة، يمتدّ المعسكرُ الدوليُّ للعالَم» (ف. راثيناوْ، **الأعمال الكاملة**، المجلّد الثاني، ١٩٧٧، ص. ٢٢).

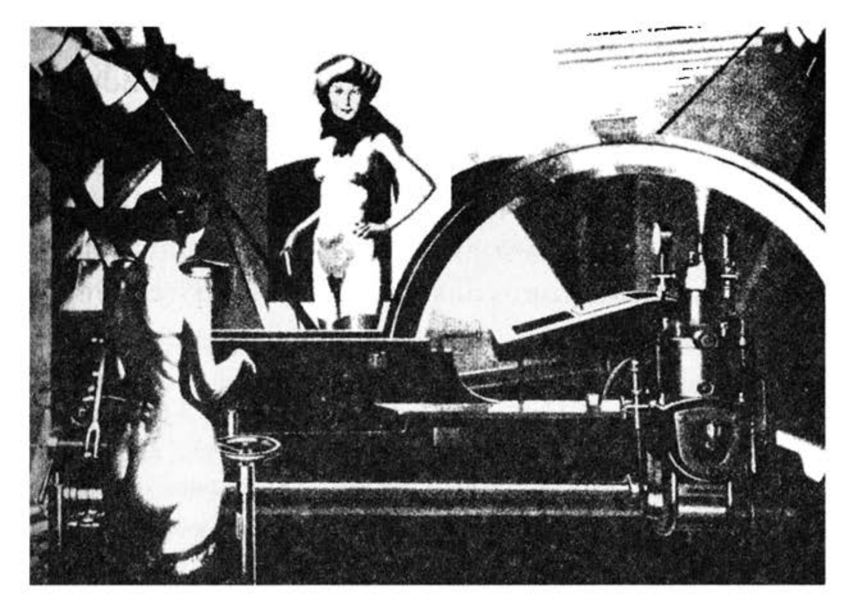
في المقام الأوّل يركّز راثيناو على مسار البناء-، والشكل اللافت لتراكم الأملاك والخيرات في العالم الحديث. ومن ثمّ يقول إنّ دورة الأملاك والخيرات لا قيمةَ لها تُذكَرُ إلى جانب النتائج الصمّاء لإنتاج الأملاك والخيرات.

«تبني [الإنسانيّة] المنازل والقصور والمدن كما تشيّد المعامل والمصانع والمخازن؛ تشقّ الطرقات وترفع الجسور والقناطر وتمدّ السكك الحديدية وتصنع القطارات والسفن وتحفر القنوات؛ مصانع لتوزيع الماء والغاز ومراكز لتوليد الكهرباء؛ خطوط تلغرافيّة وخيوط الدفع الكهربائيّ العالي وأسلاك؛ آلات وأفران عالية. . .

[٧٨١] يمكن أن تناهز البنايات الجديدة في المدن الألمانية في كلّ خمس سنوات تقريبا، قيمة قد تعادل نفقاتها الميكانيكيّة قيمة بناء روما الإمبراطوريّة.

لكن، لمَ تصلح تلك البنايات غير المعهودة؟ إنّها تُستخدم مباشرة في الجزء الأعظم منها، في الإنتاج. في جزء منها تستخدم في دورة المبادلات والتجارة، ومن ثمّ بطريقة غير مباشرة، في الإنتاج. وفي جزء آخر، تُستخدم في الإدارة والسكن والصحّة العموميّة، وإذن بشكل أساسيّ، في الإنتاج. وفيما يتبقى تُستخدم في العلم والفنّ والتقنية والتعليم ووسائل الراحة، وإذًا بطريقة غير مباشرة ودائما، في الإنتاج.» (ص. ٥١)

منذ أمد بعيد تجاوز الإنتاجُ الميكانيكيُّ الأهداف الأوّلانيّة، من مأكل وملبس وأمن وصوْن للحياة؛ وما ينفكّ الانتاجُ الآليُّ يعمل في دوائر إنتاجيّة واستهلاكيّةٍ تتوسّع باستمرار، على خلق «حاجات» جديدة و«تعطّشٍ إلى البضائع» مفرط يتعلّق أكثر فأكثر، بأشياء مصطَنَعة. وعليه، تؤثّر المكننةُ حتّى في الرغبات «في سياق اللاواقعيّة وانعدام الحياة والجانب الاستيهاميّ لمنتوجاتها [٧٨٢] وأنماطها»



غيورغ شلوتس، **لحمٌ وحديد**، ١٩٢٣.

(ص ٥٠). والنتائج التي يستخلصها راثيناو تمسّ بالضبط جوهر النظريات الاجتماعية للاستلاب: «لقد ارتفع الانتاج الميكانيكيّ إلى مستوى الغايات في ذاتها.» (ص. ٥٢)

هو ذا السيناريو الفكريّ الذي تتحدّد ضمنه منزلةُ الإنسانيّ الذي يبحث عنه راثيناو في مركز الانتاج ذاته، في عالم العمل.

«لم يعُد العمل نشاطا للحياة، كما لم يعد تكييفا للجسم والنفس مع قوى الطبيعة، بل صار إلى حدّ بعيد، عملا غريبا عن هدف الحياة، تكييفا للجسم والنفس مع المكَنيّة . . . (ص ٦٧).

كما أنّ العمل لم يعد صراعا مع الطبيعة وحسب، إذ أنّه **صراعٌ مع البشر**. غير أنّ هذا الصراع هو أيضا **صراعُ سياسة خاصّة**. أمكرُ مهنة مارستها واحتفظت بها منذ قرنين على الأقلّ، قلّة قليلةٌ من رجالات

الدولة؛ فنّ التكهّن بالمصالح الأجنبيّة لغاية إخضاعها للمصالح الخاصّة؛ فنّ تمييز الأوضاع الشاملة وتأويل إرادة العصر، وفنّ المعالجة والتحالف والعزْل والضرب؛ هذا الفنّ هو اليوم ضروريّ، لا بالنسبة إلى رجل المال وحسب، بل أيضا ومع اعتبار الفارق، بالنسبة إلى البقّال. ذلك أنّ **الحرفة الممكْنَنة تربّي المرءَ على أن يصبح سياسيّا** . . .» (ص. ٦٨).

وعليه، للأنثروبولوجيا الراثيناويّة الخاصّة بالإنسان العامل، بُعدان: من جانب، يصير أنا-العمل إلى ظاهرةٍ حافّةٍ لأجهزة الإنتاج؛ ومن جانب آخر، ذلك الذي ما يزال «على طريقة الأنا» يتعقّب «مصالحه الخاصّة»، يتورّط لا محالةَ، في نوع من الحرب، في شأنٍ ديبلوماسيّ وسجاليّ وسياسيّ. حيث يظهر أنا في عالم الاقتصاد الحديث، لا بدّ أن يظهر بصفته سياسيّا، خبيرا بالصراع، مخاتلا، حسّابةً، وديبلوماسيّا. فالمعاصرون جميعا يكونُ منهم على بالِ التكتيكُ السياسيُّ؛ وفي الوقت ذاته، يشغل هذا «الشأنُ الخطير» للتخطيط التكتيكيّ حتّى آخرَ بقّال. وعلى الأرجح، لم تعرض الأشياءُ في أيّ موضع آخر كما عرضت في مثل هذا الحيّز الضيّق وبمثل هذا الوضوح المثير. حيث [٧٨٣] يرفض «الأنا» أن يصبح مجرّد ترْسٍ لمكنةٍ كبرى مستلَبةٍ، لا بدّ له أن ينتبذ إلى ناحية أخرى ويتعلّمَ الفنّ الذي لم يكن يعرفه في السابق إلاّ عظماء السياسة؛ لا بدّ له أن يقضيّ أعواما طويلة في تعلّم الكلبيّة السياسيّة.

ولا تكاد قوانا العقليّة والنفسيّة تشهد ما هو أفضل:

«يصبو الفكر وهو ما يزال يرتعش من الصخب اليوميّ، إلى البقاء في الحركة ليعيش انطباعات جديدة، شريطة أن تكون هذه الانطباعات أكثر إثارةً وأشدَّ من تلك التي عشنا بعدُ. . . فتنشأ ألوان من التسلية من

جنسٍ مثيرٍ، سريع، مبتذَل، أخّاذٍ، زائف ومسمَّم. وتلامس هذه اللذّات حدود القنوط . . . أمّا رمز التأمّل المشوَّه للطبيعة ففي التهام صاحب السيارة لآلاف الكيلومترات.

لكن حتّى في أشكال الجنون هذه وفي هذه الاستثارات المفرطة يوجد شيء ميكانيكيّ. فالإنسان الذي هو في سياق المكنيّة الشاملة، قائمٌ على المكنة ومكنةٌ في آنٍ، قد تخلّى من جرّاء التوتّر والهيْج المتزايديْن، عن طاقته لمقْود ذلك الجهاز الذي هو نشاط العالَم . . .» (ص. ٦٩)

بقوّةٍ فراسة عظيمة، يرسم راثيناوْ سيكولوجيّة الإنسان المنتج والمستهلك. ومن ثمّ يكتشف الابتذال المُلغز لـ«ولع المجرّد» الذي يشكّل وحدةَ دوافع مع اللهفة على الاستهلاك التي تعدل ذلك «الولَع» تجريدًا.

«الولع المجرّد مُلغزٌ لأنّ كلّ إعجاب يتعلّق بالقناع، ولا يوجد أيّ رابط داخليّ للهويّة يفضي من القناع إلى حامله.» (ص ٧٤)

بين الأقنعة الجشعة تتطوّر شبكةٌ تنسجُها أفعالُ شراء يتخلّلها الوكلاء ونوّاب الوكلاء الّذين يمرّون بين أيدي المستهلكين. ولذلك نشهد عند العائلات البرجوازية تضخّما للموضوعات التي يبدو أنّ استهلاكها يستنفد الوجود.

[٧٨٤] بعد عشر سنوات يجيب هنري فورد على هذه الفكرة في كتابه الذي ذاع صيتُه، **حياتي وعملي** (لايبتسيش، ١٩٢٣) حيث يستبدل هو أيضا نظرةَ القائم على الاقتصاد بنظرة الإثنولوجيّ، فيلاحظ مثل ببّغاء للرأسماليّة:

«يقترن التقدّم كما عرفه العالم إلى يومنا هذا، بأكبر تطوّر للآلات المستعمَلة يوميّا. إذ يوجد في بهو مزرعةٍ أمريكية أدوات وآلات

مصنّعةٌ أكثر ممّا هو موجود على أرض ملِك إفريقيّ بكاملها. وكلّ تلميذ أمريكيّ يحيط به بعامّةٍ عدد من الأشياء النافعة أكبرُ بكثير ممّا تمتلكه قرية من قرى الاسكيمو. وأدوات مطابخنا وصحوننا وأثاثنا تكوّن قائمة ستُدهش أبذخَ عاهل عاش منذ خمس مائة عام.» (ص. ٣١٣).

لا يستطيع أن يتحدّث أحد من المستهلكين عن الزوال المتدرّج لمضامين الاعتقاد التقليديّة، إلاّ من باب ردّ الفعل؛ إذ أنّه يريد أن يظلّ متشبّثا بالاعتقاد والقيم من غير أن يقدر على أن يكون ذلك الذي ما يزال يعتقد فعليّا:

«. . . في الوقت الحاضر، هو يسعى جاهدا وبدهاء، أن يستعيد ما فقد، وينصب معابيد صغيرة في عالم ممكْنَن، كما تُبنى حدائق معلّقة على سطوح المصانع. وممّا يُجرّد من العهود السابقة، يُنتقى هنا طقسُ طبيعة، وهناك خرافة، حياة جماعيّة، **سذاجةٌ مصطنَعة**، طمأنينةٌ زائفة، أمثلٌ للقوّة، فنٌّ مستقبَل، مسيحيّةٌ مطهَّرة، هوسٌ بالعصور الفائتة، أسلبة. كذلك يتعبّد المرءُ نصفَ مصدِّق ونصفَ مكذّب[1]، إلى أن تقتل الدُرجةُ والمللُ المعابيد.» (ص. ٩٣)

هذه البنية الحديثة للاعتقاد في القيم، التي هي 'اعتقادُ-كما-لو-أنّ' في قيم تُستصلَح على نحو تعسّفيّ ويائس، إنّما هي كنايةٌ بارعةٌ عن ذهنيّة تلك الجماعات القوميّة-الحركيّة التي تهيّجها المضادّةُ العدميّة للعدميّة، [٧٨٥] والتي سرعان ما علا صوتُها بعيْدَ فشل الثورة الألمانيّة. كيرنْ الذي اغتال راثيناو، كان ينتمي هو أيضا إلى

---

(١) كذلك يرسم راثيناو الإطار الذي تتحرّك فيه التشكيلات الايديولوجيّة ذات النزعة المحافظة المحدَثة؛ وقاعدتها هي التكذيب على جبهتيْن: تكذيب الحداثة إيديولوجيّا، وعلى المستوى العمليّ، تكذيبُ القيم «القديمة-الجديدة».

إحدى تلك الجماعات. وقبل ثمانية أشهر من اغتيال الوزير الألمانيّ للشؤون الخارجيّة، كان قد حدث في برلين في أكتوبر ١٩٢١، أوّلُ لقاء بين الذي سيكون القاتلَ وبين ضحيّته في أثناء محاضرة عموميّة. وقد سجل إرنست فون سالمونْ المشهد في روايته **المنبوذون** (١٩٣٠). حين كان راثيناو يتكلّم، اقترب كيرنْ من منصّة الخطيب وحدّق فيه بعينيه الباردتين المليئتين بالكراهيّة:

«لقد رأيت في عينيْ كيرن الداكنتين لمعانا أخضر فولاذيّا، ورأيت شحوبا على جبينه . . . استدار الوزير حائرا، فألقى نظرة عجلى، ثمّ أخرى مضطربةً نحو عمود الركن الداعم، فتردّد قليلا، وبحث بشقّ الأنفس عن كلماته وهو يتطامن، وبدا كأنّه يطرد بيد عصبيّة شيئا مّا عن جبهته. لكن ابتداء من تلك اللحظة، أخذ يحادث كيرنْ دون سواه، فكان يوجّه كلامه كالمستعطف إلى الرجل المتّكئ على عمود الركن، وقد استولى عليه نوع من العياء لمّا رأى أنّ هذا الأخير لا يحاول أن يغيّر موقفه منه. . .

حين همَمْنا بالخروج، اقترب كيرن في مروره، من الوزير راثيناوْ . . . ونظر إليه كالمستفهِم. لكنّ كيرن تردّد قليلا فمرّ أمامه وكأنّ وجهه مطموسُ العينين.» (**المنبوذون**، ص. ٣١٥).

في هذه المواجهةِ صدى لروح عصر بكامله. نظرةُ العدميِّ-الفعلِ لا تريد أن ترى ما هو حيٌّ في روح الخصم وطيبته وحسّ المسؤوليّة لديه. لذلك يُفترض أنّ راثيناو شعر بأنّ كيرن لا يريد أن يصغي إليه.

وفي كتابه **أقنعة العدميّة وتحوّلاتها** (فيينّا، ١٩٥٤)، ينطلق هرمانْ أَوْشْنينْغْ هو أيضا من الحدوس والأفكار التي كان طوّرها راثيناوْ؛ فيرسم الشريك المحاور القديم لهتلر في هذا الكتاب،

ملامح نظريّة فلسفيّة في الفاشيّة. [٧٨٦] ويبيّن أنّ الأذهان الساخطةَ على الحداثة، تعمل في طوْر الأزمة تحديدا، على الإحالة بقوّةٍ إلى مصدر العدميّة: المؤسّسات الاجتماعيّة الكبرى. الدولة والاقتصاد والجيش. فهذه التي هي أكبر ما يعِد بالمعنى، هي بخاصّة التي

«تنشر العدميّةَ غير الواعية من وراء واجهةِ نظام زائف وصراطٍ يُفرض بالقوّة». (ص. ١٢١)

ما يستند إليه المتقلّبون باعتباره خلاصا، ليس في الحقيقة إلاّ مصدرَ الشرّ المستطير. والمؤسّسات التي يستمسكُ بها المضادّون المحافظون للعدمّية بتعاطفٍ كئيب إنّما هي «الفواعل» الحقيقيّة «للعدميّة».

تتقدّم العدميّةُ كما يقول راوشنينغ، على طريقتيْن: «تُنزع الأقنعةُ» عن القيم والحقائق «تدريجيًا»، فيظهر للعيان أنّها بمثابة «البدائل»، وأنّها أكاذيب وظيفيّةٌ تختلقها أكبر المؤسّسات ولم تعُد لها مصداقيّةٌ عليا؛ لكن في الوقت ذاته، تتحرّر المؤسّسات من كونها وسائل يستخدمها البشر، وترتفع إلى مصافّ غاياتٍ في ذاتها ينبغي أن يخضع لها الوجود البشريُّ أفرادا وجماعات.

«كان كاتب معاصر أنكر هو نفسه امتلاكه باعا في التأمّل الميتافيزيقيّ، قد عبّر عن فكرة ذلك المسار في جملةٍ نافذةٍ: «حين تحرّر الانسانُ من الإله، لم يتصوّر حقًّا أنّه منطقيًّا، ستتحرّر الأشياءُ منه في يوم من الأيّام.» (إرنستْ فون سالمون، **الاستخبار**)

«. . . لقد غدا الإنسان مادّة لسيرورةٍ اقتصاديّة، مجرّدَ وسيلة للدولة. . .» (راوشنينْغ، ص. ١٢٣).

«لم تعد المؤسّسات والأنظمةُ وأجهزة الأنظمة الجماعيّة وأعضاءُ الحضارة الغربيّة [٧٨٧] ممّا يُعِين الإنسانَ في إثبات المعنى. إنّها هي

وسائلُ العدميّة وأدواتُها. وليست هي التي تُعلَّق في الهواء، بل بالأحرى الوجودُ الإنسانيّ بكامله الهائمُ على وجهه من دون أساس حامل، والمتشبّثُ بوسائل الوجود التي صارت غايات في ذاتها وغدت الشيء الوحيد الذي يمكن درْكُه في دوّامات الوهَن والعبث.» (ص. ١٣٠)

تتأكّد أقوالُ رجالات الدولة المتفلسفون هؤلاء في أعمال الكتّاب المعاصرين. ومن بين هؤلاء الكتّاب، برتولد بريشتْ الذي له منزلةٌ بعينها. إذ أنّه قدّم في أعماله بلا منازعٍ وبروح نقديّة وعن تجرُبةٍ، انقلابَ ما يحمله الأنا البرجوازيُّ والفردانيُّ فكرةً عن نفسه، انقلابا يجري مجرى العدميّة. بريشتْ هو العبقريُّ الفعليّ في فهم «البنية الكلبيّة». وبالفعل، هو يعتبرها نهجا ممكنا وبختا شعريّا. أيّا كان تقويمنا لسهْمه في الكلبيّة الذاتيّة، فإنّه قد جعل منها وسيلةً لتقديم الواقع الفعليّ. ومن ثمّ صار في عصره، شيخاً من أشياخ النبرة الكلبيّة، فعزّز في جميع مسرحيّاته تقريبا، من **بعْل إلى القرار**، ما ذاع عنه صيتَ شاعرٍ متمكّنٍ من لغةٍ يعبّر فيها «العصر ذاتُه» عن نفسه.

عند بريشت أيضا، كان قد ظهر مرّة أخرى، الموقفُ الذي كنّا وجدنا في السخرية الداداتيّة: أن ينساق المرءُ إلى المعطى فيحملَه من دون معارضته بأيّ موقف متحذْلقٍ ينتُج عن الأفكار أو الطِباع. فأن يميّز المرء ما يحدث له بالفعل، أهمّ من المحافظة على الذات. ومن ثمّ تشتغل «الموضوعيّةُ» مُجاراةً، كينونةَ-في-الزمان: ألاّ نتخلّف، وألاّ نستاء، وألاّ نرعى قيما قديمة، بل أن ندرك ما هو واقعُ الحال الآنَ، وما يجب أن نفعل آنئذ. [٧٨٨] ذلك أنّنا لا نستطيع أن نعيش على طعام **قديم وإن كان دسما**؛ بل من الأفضل لنا عندئذ أن نبدأ **بجديدٍ وإن كان رديئا**.

وظاهرٌ أنّ نوعيّةً جديدةً من السخرية وشكلا غيرَ إثباتيّ للقوْل يصدُقان هنا. فلا تتبدّى في هذه السخرية ذاتٌ «طاهرةُ اليدين» تعمل في تماسفٍ من ساحة المعارك والعراك الصاخب، على أن تجد لها مخرَجا سالما؛ بل هي بالأحرى سخريةُ أنا مغلوبٍ قد سقط في دواليب المكنة (مثل شارلي شابلن، في **الأزمنة الحديثة**)، أنا قد اتّسخت يداه قدْرَ اتّساخِ الأحوال برمّتها، فلا ينشغل وسط الأحداث، إلاّ بأن يشهد بتبصُّرٍ، على ما حدثَ له. وتتجلّى أيضا عند بريشْت، السخرية الصراعيّةُ المناسبة للحداثة، أعني السخريةَ الكونيقيّة. وهذه لا تقاوم الواقع الفعليَّ بـ«الاسْتيهام»، بل تمارس المقاومة في شكل التكيّف الخِلو من المقاومة.

وقد أعطى بريشت عن هذه السخرية أنموذجا في الفاصل الشهير لمسرحيّة رجلا برجُل. **تحوّلُ رازمِ الطرود غالي غي في المخيّمات العسكريّة لكيلكوا سنةَ ألف وتسعمائة وخمسة وعشرون.**

«فاصل

يثبت السيّد بريشت: الرجُل رجلٌ؛ وهذا يمكن لكلّ امرئ أن يثبته بعامّة؛ إلاّ أنّ السيّد برتولدْ بريشت يبرهن أيضا على أنّه يمكن أن نفعل بإنسان مّا ما نريد؛ وفي المساء ذاته، سنركّبه لكم كما تُركَّب سيّارة؛ من غير أن يفقد في ذلك شيئا؛ إذ سيُعامل الرجلُ بإنسانيّة؛ وسيُرجى منه بإلحاف ولكن من دون قهر؛ أن يساير مجرى العالم؛ وأن يترك سمكتَه الشخصيّةَ تعوم فيه؛ يمكن أن يُركّب دوما على هوانا؛ [٧٨٩] من دون أن نضلّ سواء السبيل؛ وإن شئنا صنعنا منه بين عشيّة وضحاها، سفّاحا؛ يأمل السيّد برتولد بريشت أن تروا الأرض التي تمشون فوقها، تختفي تحت أرجلكم كالثلج؛ وأن تدركوا إذ ترون غالي غي، أنّ الحياة على هذه الأرض، ليست من دون أخطار» (**المسرحيّات الأولى**، II، ١٩٥٣، ص. ٢٢٩-٢٣٠)

بالنسبة إلى الكونيقيّ الواقعيّ، لم تعدْ فكرة الفرديّة الانسانيّة، «فرضيّةً خصبةً» في العصور التي يكون فيها الفرديُّ «مادّة» تستهلكها مكناتُ الحرب وازدحاماتُ المدن الكبرى وأجهزةُ الإنتاج التي بلا قيْد. ولننظر في الأمر من وجهه الآخر، مخلَّصا من كلّ ميتافيزيقا في الفرديّة ومن كلّ حنين إلى الانسانويّة. «الانسان إنسان». أيّ ترتيب مشهديّ يجب إخراجُه للتحقّق من مبدأ المطابقة الكلبيِّ-النقديِّ هذا؟ في تجربته المسرحيّة، يفسح بريشت المجالَ لرجل هادئ من أسرة كريمة، ليصير محاربا متعطّشا للدم يشعر في قرارة نفسه بـ«رغبة في أن يغرز أسنانه/ في حلق العدوّ، رغبةً متقادمةً تأمره/ بأن يبثّ الموتَ في الأسر/ وبأن يفي بعهده الدمويّ» (ص. ٣١٧). فضلا عن «ذاته» كلّ امرئ يستطيع أيضا أن يكون وظيفيًّا، الآخرَ، قابلا للتحويل عن طريق بعض العمليّات، إلى «مكنةِ صراع بشريّة». ومن ثمّ، يتعدّى بريشت أشكال النحيب والعويل الانفعاليّة التي تتعلّق بالاستلاب، من خلال تصديقٍ قويّ بالوظائفيّة السيكولوجيّة. فلا تقوم أصالته على أنّه رفض اختزال الانسان المتحضّر في الحيوان المتوحّش، بل في ما يسمّيه ببرودةٍ، **إعادةَ تركيب** المتمدّن جنديًّا، وبالتالي لا يتعلّق الأمر بـ'تردٍّ' أو 'انتكاسة'، بل بمجرّد 'نقلةٍ' «من دون أن يفقد المرء شيئا». [٧٩٠] والتنازل الوحيد للفرد يحصل بطريقة غير مباشرة، من حيث يخاطب الكاتبُ ذكاءَ المشاهد ويدعوه إلى التحرّر من أشكال الكبت المحافِظة عسى أن يترك البرجوازيّ المثقّف «سمكته الشخصيّة تسبح حرّة»، فيخوض عمارَ حاضرٍ كريهٍ قبيح بقدر ما هو مفعمٌ بالحياة.

[٧٩١]

٨. رِمامةٌ وأوصالٌ اصطناعيّة- في روح التقنية كلبيّاتٌ وظيفيّة II

ويتدخّل غوتهْ

في بادئ الأمر، كان الناجون والباقون على قيد الحياة، هم الذين صدحوا بالشكوى الانسانويّة المحدَثة من الاستلاب الحديث ومن تشويه الفرد. وفي المقابل، عمل كونيقيّون إحيائيّون (من مثل الشابّ بريشت، وجماعات الدادائيّة من بين غيرهم)، على أن يتعدّوا بواسطة تهكّمهم وسخريتهم، الحطَّ من قيمة الفرد الذي غدا ظاهرا مع النظام المجتمعيّ الحديث. فجعلوا يستنكرون أو يصادقون على الوجود الممكنَن شكلَ تفكير.

نمطَا التعبير هذان بقيا بالأحرى أجنبيّيْن عن المستلَبين والمشوَّهين والممسوخين في أجسامهم. فشتّان بين التفكّر من منظور نقد الحضارة، في فقدان الفرديّة وبين أن يتكبّدَ المرءُ في لحمه («الذي لا يتجزّأ») ويلاتِ الحرب (أو العمل) وعذابَهما. لقد كشف إحصاء يتعلّق بالحرب: «ثلاثة عشر مليونَ ميْت؛ إحدى عشر مليون مشوّه ذوي عاهات . . . ؛ ستّة مليارات من القذائف؛ خمسون مليارا من الأمتار المكّعبة من الغاز في مدّة أربع سنوات. . . »[1] ماذا

---

(١) هـ. غوتس، إرفين بيسكاتور في شهادات ذاتيّة ووثائق مصوّرة، هامبورغ، ١٩٧٤، ص. ١٨-١٩.

Gemalte Wehrsabotage

des Malers Otto Dix



تعليق نازيٌّ على **مظاهرة المشوَّهين**، في معرض «الفنّ المنحطّ» بمونشنْ ١٩٣٧.

حصل للجنود ذوي العاهات الذي عادوا إلى أوطانهم أفواجا أفواجا في ١٩١٨؟ مهما كان من أمر، كثيرون منهم لم يستطيعوا أن ينطقوا ببنت شفةٍ حول مسْخ الإنسان في الحداثة: ذلك أنّه لم تبق لهم أفواه.

[٧٩٢] «... رجال بوجوه مرعبة، جُدعت أنوفهم، وبلا أفواه. كانت المقْداماتُ من الممرّضات يقدّمن جرعات لهذه المخلوقات المشوّهة، طعاما عن طريق أنابيب رقيقة من الزجاج كنّ يغرزنها في ثقب الجراحات المتكاثرة حيث كان في ما مضى يوجد فم.» (اريش كيسْتنر، **فابيانْ**، ١٩٣١، ص. ٤٩)

ما يصفه كيستنرْ هنا يرجع إلى سنة ١٩٣١؛ بعد أن وضعت

Einzelnummer 40 Goldpfennige

Einzelnummer 40 Goldpfennige

Der Reichsverband

Organ des Reichsverbandes Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener, e. V.

[illegible] „Reichsverband" erscheint monatlich einmal und wird allen [illegible] des Verbandes kostenlos geliefert. Nichtmitglieder [illegible] das Blatt nur unter Kreuzband von der Haupt[illegible] unter Voreinsendung von 40 Pfg. pro Nummer [illegible] — Redaktionsschluß am 10. eines jeden Monats. [illegible] können nur dann zurückgesandt werden, wenn Rückporto beigefügt ist.

Schriftleitung und Hauptgeschäftsstelle: Berlin SW 68, Charlottenstraße 85
Fernspr.: Dönhoff 2964 und 2965
Bankkonto: Dresdner Bank, Depositenkasse 52, Berlin, Friedrichstraße 204 / Postscheckkonto Berlin Nr. 11869

Anzeigenverwaltung: „Werbe" G. m. b. H., Berlin SW. 11, [illegible] Seite 410 Mk., die viertel Seite 210 Mk., die achtel Seite 110 Mk. Bei größeren [illegible] entsprechende Rabatte.

9. Jahrgang — Berlin, August 1931 — Nummer 8

Offener Brief an den Reichskanzler

Berlin, im Juli 1931.

Sehr geehrter Herr Reichskanzler!

Im vorbereitenden Stadium für die Gestaltung der zweiten Notverordnung zur Sicherung von Wirtschaft und Finanzen vom 5. Juni 1931 ist — wie erinnerlich — von der Verbandsleitung des Reichsverbandes Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener sowohl in brieflicher Form, als auch auf telegraphischem Wege versucht worden, von Ihnen in Eigenschaft als Chef des Reichskabinetts für eine Delegation von Kriegsopfervertretern aus dem ganzen Reich eine Audienz zu erwirken. Mit dem erstrebten persönlichen Empfang durch den Herrn Reichskanzler war einmal beabsichtigt, vor etwaigen Maßnahmen einer neuen Belastung der Kriegsopfer unter Darlegung der in den Kreisen der versorgungsberechtigten Kriegsbeschädigten und Kriegerhinterbliebenen vorhandenen Nöte und Erbitterung die Reichsregierung in wohlverstandenem Staatsinteresse zu warnen, im übrigen aber auf die derzeit noch zu erwartenden psychologischen Auswirkungen solcher Maßnahmen mit allem Nachdruck hinzuweisen.

Bedauerlicherweise haben Sie sich diesen Bestrebungen versagt. Darüber hinaus haben selbst die vor Erlaß der Notverordnung sich auf Gerüchte stützenden Massenprotestkundgebungen der Kriegsopfer im Reiche nicht vermocht, die Reichsregierung davon abzuhalten, in den Rahmen der mit der Notverordnung durchgeführten Drosselung der Reichsausgaben auch recht erhebliche und tiefeinschneidende Benachteiligungen im Versorgungsrecht der Kriegsopfer einzubeziehen und damit einen vielfach über das Maß des Erträglichen hinausgehenden Leistungsabbau zu vollziehen. In diesem Zusammenhang soll daran erinnert werden, daß noch kurz zuvor in der Tagespresse zufolge einer Mitteilung aus dem Büro des Reichspräsidenten versichert wurde, daß „die Befürchtung einer Kürzung der Renten unbegründet ist, und daß die Reichsregierung nicht beabsichtigt, eine allgemeine Herabsetzung der Bezüge herbeizuführen".

Jede Reichsregierung der Nachkriegszeit hat noch Verständnis für die Notwendigkeit der Ausgestaltung des Versorgungsrechtes für die Opfer des Krieges bekundet und dies auch in Regierungserklärungen zum Ausdruck gebracht. Lediglich dem gegenwärtigen Reichskabinett blieb es vorbehalten, die an sich von Regierung und Reichstag vielfach als unzulänglich bezeichnete Versorgung der Kriegsbeschädigten und Kriegerhinterbliebenen in einem Ausmaß zu verschlechtern, daß man sich berechtigt halten darf, von einem Mangel an Verständnis für die Lebensnotwendigkeiten der Versorgungsberechtigten zu sprechen.

Diese Feststellung zu treffen, erscheint um so notwendiger, als die Kriegsopfer der gegenwärtigen Regierung berechtigte Hoffnungen entgegenbrachten, da Sie, Herr Reichskanzler, bei der Bildung Ihres Kabinetts sich als Frontkämpferkabinett bezeichneten. **Niemals hätten die Kreise der Versorgungsberechtigten geglaubt, von einem Frontkämpferkabinett derart benachteiligt zu werden.** Titel verpflichten bekanntlich, und die Verpflichtung aus dem Titel, den Sie Ihrem Kabinett gegeben haben, ist in ihr Gegenteil verkehrt worden.

Es kann nicht meine Absicht sein, im einzelnen die Unhaltbarkeit der Maßnahme versorgungsrechtlicher Art darzutun, aber mit Bezug auf die Auswirkungen der Notverordnung seien im nachstehenden einige Fragen gestattet.

Ist Ihnen, Herr Reichskanzler, bekannt gewesen, daß beispielsweise einem Kriegsbeschädigten, der ein Einkommen aus öffentlichen Mitteln bezieht, für den Verlust eines Beines (Oberschenkelabsetzung) nur noch 10 bis 15 Mark monatlich an Rente zustehen? Es wird zugegeben werden müssen, daß von diesem Betrage nicht einmal der Mehrverbrauch an Wäsche und Kleidung abgegolten werden kann.

Sind Sie sich dessen bewußt gewesen, Herr Reichskanzler, daß durch die Notverordnung Tausende von kleinen Beamten und Angestellten, die sich mit Hilfe einer Kapitalabfindung ein eigenes Heim geschaffen haben, dieses Heim verlieren müssen, weil sie keinen Pfennig Rente mehr erhalten und von dem gekürzten Gehalt — auch eine Folge der Notverordnung — die Zinsen nicht mehr aufgebracht werden können, da das Gehalt ja kaum für den Lebensunterhalt reicht?

Waren Sie sich, Herr Reichskanzler, der Tragweite einer Maßnahme bewußt, wenn arbeitslose Kriegsbeschädigte, Kriegerwitwen und -waisen ihrer geleisteten Arbeitslosenbeiträge überwiegend verlustig gehen, weil die Versorgungsgebührnisse bis zu einem verbleibenden Betrage von 15 Mark auf die Arbeitslosenunterstützung angerechnet werden? Wissen Sie auch, daß ein Kriegsbeschädigter, der für sein zerschlagenes

[عدد من مجلّة الرايشسْفرباند]

الحرب أوزارها بخمس عشرة سنة، ما زالت ضحاياها ترقد في احتضار لا ينتهي. لكن، هذه «المخلوقات» قد وقع إخفاؤها في أقاليم نائية داخل بيوت معزولة، بعيدا عن أعين العالم المحيط الذي كان منذ وقت طويل قد أخذ يتسلّح مرّة أخرى.

بالنسبة إلى الّذين أصابهم التشوّهُ في الحرب، لا يمكن أن تنتهي الحرب بالفعل-، وإن لم يكونوا ينتمون إلى أولئك الّذين يُطعَمون بواسطة أنابيب من زجاج. أمّا المتكلّم بلسان المشوّهين فكانت مجلّة **رايْشِسْفِرْبانْدْ** التي لها عضويّةٌ في الفيدراليّة الوطنيّة للمشوّهين في الحرب ولأسَر الجنود الّذين ماتوا في الحرب، وهي جمعيّةٌ صودق عليها ذاتَ منفعة عموميّة، ونُشرت المجلّةُ في برلين بانتظام ابتداء من سنة ١٩٢٢. أن [٧٩٤] نسمع أيضا في هذه المجلّة أصواتا تدافع عن الحرب وتنادي بالانتقام من فرنسا بأسرع ما يمكن، فهذا ما يمكن أن يبدو لنا اليومَ على أنّه تلميحٌ تراجيديّ. وكانت الأزمة الاقتصاديّة سنة ١٩٢٩ مضاعَفة الحدّة والمرارة بالنسبة إلى مشوّهي الحرب والأرامل والأيتام. إذ كانت تحمل معها خطر الحرمان من جزء من معاشهم الذي كان في كلّ الأحوال، ضئيلا جدّا، بل خطرَ قطعه عنهم كليًّا. وقد غدا الوضع موتورا بوجه خاصّ في سنة ١٩٣١ حين قلّصت مشاريع قوانين برونِنغْ على نحو جذريٍّ، نفقات الخزينة العامة، ممّا أثار احتجاجات 'جمعيّة الرايشْ' الأكثر عنفا. ويمكن أن يتساءل المرء كم كان عدد الأصوات التي أدلى بها المشوّهون الباقون على قيد الحياة سنة ١٩٣٢، حين استطاع حزب هتلر أن يجلب إليه عددا ضخما من الناخبين أثناء الأزمة.

في متون السيكولوجيا التقنيّة المختصّة كانت تعطى للمشوّهين الناجين من الحرب نصيحتان: أن يتسلّحوا بإرادة فولاذية؛ وفضلا



استعراض كراسي المقعدين المتحرّكة أمام الفوهرر، ١٩٣٤.

عن ذلك، تدريب الجسم على استخدام جراحة الترميم والأوصال الاصطناعيّة. أمّا التفاؤل بالحياة وبالعمل الذي كان يلقّنه المعلّمون والمدرّبون للمشوّهين، فيبدو لنا اليوم على أنّه مزحة. بجديّة مرعبة، كان أطبّاء وطنيّون يتوجّهون مازحين بوحشيّةٍ، إلى المشوَّهين العاجزين قائلين: حتّى في المستقبل، يحتاج الوطن إلى خدماتكم؛ حتّى مبتورو الأيدي والسيقان، وحاملو الأوصال والأعضاء الاصطناعيّة يمكنهم الاستمرارُ في الصراع على جبهة الإنتاج. فالمكنةُ الكبرى لم تكن تسأل ما إذا كان أفراد يشتغلون من أجلها أم وحَداتٌ مشكَّلة من رجال وأوصال وأعضاء اصطناعيّة. الانسانُ

إنسان. ومن ثمّ تنشأ في مُتُن وكتب الصناعة التقنيّة الطبيّة التي تتعلّق بالمشوّهين، صورةٌ عن الانسان ذاتُ راهنيّة: 'هومو بروثيتيكوسْ' - الانسان ذو الأوصال والأعضاء المركّبة اصطناعيّا، الذي يُفترَض فيه أن يقول 'نعم' وحشيّةً لكلّ ما يقول 'لا' للـ'فرديّة' و'الأفراد'.

[٧٩٥] أستشهد هنا بمقطع من كتاب موجز من سنة ١٩١٥ صُنّف لمقطوعي الأيدي، وهو كتاب كان قد تعيّنت إعادةُ طبعه خلال شهر واحد نظرا للتزايد القويّ للمبتورين في الحرب- ممّا حدا بالكاتب أن يلاحظ برضى وارتياح أنّ كثرةَ مبتوري إحدى اليديْن الجدد ممّن أصيبوا على الجبهة، أعطت أيضا دفعا جديدا لمبتوري إحدى اليديْن القدماء. يكتب المعيد فون كونتسبرغْ:

«تحكي أقدم أنشودة ملحميّة ألمانيّة، أنشودة **فالتارْ**، مبارزة البطل مع هاغِنْ، حيث فقد فالترْ يده اليمنى، فربطها ووضع ما جُدع في سيْر الدرع واستأنف بهدوء (!) المبارزة باليد اليسرى. لا يزال هذا الروح البطوليّ حيّا في جيشنا. وهذا ما يظهره خبر صحفيّ مقتضبٌ في بداية يونيو من سنة ١٩١٥. في أوّل هجوم للأسطول النمساويّ على الشاطئ الايطاليّ أصيبت النسّافةُ ٨٠ [٧٩٦] بقذيفة في مِيسْ الضباط. وانتزع الانفجار كامل الذراع الأيمن لمبتور إحدى اليدين من جيش الاحتياط، كان بالمهنة، صيّاد سمك. فربط ما تبقّى من العضو المجدوع بمساعدة حزام، وأمسك بيده اليسرى المضخّة حتّى يوقف تدفّق المياه، من دون أن يصرخ صرخة واحدة. وما أكثر هؤلاء الرجال الشجعان بين مشاتنا وبحّارتنا . . . من كان قد دفع وهو بيديْن سليمتين، بشخصه ثمنا لمنازلة العدوّ على الجبهة، سيعرف وهو مبتور اليد، كيف يسيطر على قدره وعلى نفسه . . .

هذا الكتيّب . . . يريد أن يبيّن له . . . أنّ جدع إحدى اليديْن ليس البتّةَ مأساة.

. . . بل إنّ وضعيّة مشوَّهِ الحرب ملائمة جدّا! إذ أنّه بفضل معاش

الحرب يكون إلى الأبد في مأمن من الفاقة الفعليّة. لكن، أيّ وجود بلا فرح سينتظره لو لم يجدْ طريقه إلى العمل. فالبطالةُ أمُّ سائر الرذائل والعمل هو أيضا واجب مدنيّ، وخدمة للوطن فلا يمكن الاستغناء حتّى عن يد وَاحدة عاملة. (ص. ١-٢)

. . . وقد وجد كثيرون مع تشوّههم وبعد المثابرة على التكوين والتحصيل، دخلا أفضل ممّا كان لهم قبل أن يصابوا بالجراح والتشوّهات.

. . . ليس عليك أن تخفي شيئا. ذلك أنّنا لم نعد نعيش في تلك الأزمنة التي كان فيها من الممكن الاستهانةُ بمقطوع اليد أو الاشتباه في كونه كاذبا أو لصّا. فأنت لم تفقد يدك تحت فأس الجلاّد، بل في معركة مقدسة. ولك أن تكون فخورا دائما وفي كلّ مكان، وتُحملق في وجه كّل أحد وتجعل وجهَ الهزيل الفظّ يحمرّ (!) ومعظم الناس يعتبرون أنّ المشوه المبتور في الحرب هو نصب تذكاريّ حيّ في عصرنا الصعب، فيشكرونه في صمت.

أن يكون مستقلاّ بالتمام، ذلك هو الأمر الأوّل والهدف الأسمى لمبتور إحدى اليديْن. ألاّ يستعين البتّة بأحد! وعليه ألاّ يتراجع أو يتوانى أمام أيّ نشاط . . . لأنّه بالتدريب المتواصل سيصبح سيّدا. كونه ليس له إلاّ يد واحدة إنّما يصبح بالنسبة إليه أمرا طبيعيّا، ويدفع عنه كلّ رعب من الفقدان المحتوم. ويمكن أن تسمع كثيرا من مبتوري إحدى اليديْن المحنَّكين يقولون إنّهم لو استعادوا بمعجزة أيديهم المفقودةَ لما وجدوا ما يفعلون بها. . .

. . . أنظرْ من حولك لترى من بين معارفك من فقد يدا منذ أمد بعيد . . . وقد يوجد منهم في كلّ مدينة. غير أنّك لم تشهدْهم إلى ذلك الحين . . .» (ص. ٥)

[٧٩٧] في هامش من الهوامش، يسوق كونتسبرغ الملاحظةَ التالية:


Einarm-Fibel

Ein Lehr-, Lese- und Bilderbuch
für Einarmer

herausgegeben von

Privatdozent Dr. Eberhard Frh. v. Künßberg

und den Lehrern der

Heidelberger Einarmschule

(jetzt in Ettlingen bei Karlsruhe)

Zweite, erweiterte Auflage

G. Braunsche Hofbuchdruckerei
und Verlag + Karlsruhe 1915

[غلاف كتاب كونْتْسبِرغْ]

«أنظرْ إلى اللاعب بالمزمار في الأسواق والمعارض السنوية يضرب على طبله في ذات الوقت بمرفقه، ويشغّل برجله آلة آخرى، وانظر كذلك إلى ضارب النقّارة الذي يأخذ الأعنّةَ برجليه، إلخ. وستعلم أمورا أخرى لو أنّك دقّقت النظر في الحيوانات.»

ولا تتعلّق الكلبيّة المرحة للطبّ الوطنيّ بـ«الحالات القصوى»؛

ذلك أنّ شكل الفكر في هذا الطبّ لا يقتصر على أحوال وجوديّة استثنائيّة. فجراحة الترميم الطبيّ والذهنيّةُ التي تناسب الربوتْ المجهَّز، لم يعملا إلاّ على كشف خطاطة فكر منتشر بوجه عامّ. لقد أطلقت الحرب لسانَ الكليبيّة الكامنة للسلطة والطبّ والجيش. وتحت تأثير الحرب، تقرّ أجهزة العسكر والإنتاج بأنّها تختصُّ الحقَّ في استهلاك حياة الأفراد في خدمتها. فالجسم الانسانيّ في مجتمع العمل والحرب كان منذ أمد بعيد، من زمام الرِمامة، من قبل أن يتعيّن استبدال أجزاء مفقودة بأخرى وظيفيّةٍ تقنيّة.

في سنوات فيمار، ضايقت التقنيةُ الإنسانويّةَ القديمةَ بطريقة استفزازية. إذ في هذا العهد، تحوّل الجمع المفهوميّ بين «الانسان والتقنية» إلى صلةٍ هَوَسيّةٍ انطلاقا من أعلى الفلسفة البرجوازيّة إلى أدنى المقالات المدرسيّة. وكانت خطاطة الفكر كالآتي: لقد تنامت التقنية إلى ما «فاق الحدّ»؛ وأصبحت «تهدّد» بانحطاط الانسان؛ وتريد أن تجعل منّا ربوتات. لكن إن أخذنا حذرنا وظللنا يقظين، لن يحدث لنا أيّ سوء. لأنّ التقنية مرصودةٌ للإنسان، وليس الانسان مسخَّرا للتقنية. فالصورة هي أشبه ما يكون بالأرجوحة التي يوضع في أحد طرفيها، التهديدُ والأجنبيُّ والتقنيةُ، وفي الطرفِ الثاني [٧٩٨] الانسانيُّ، وتميل النواسّة المتأرجحة إمّا إلى هذا الجانب أو إلى ذاك، [٧٩٩] تبعا لثقل وزنِ ما هو أجنبيٌّ ووزنِ ما هو خاصّتُنا. كلّما كان تفكيرنا تفكير طالبِ المدرسة، ثقُل أكثر وزنُ النهاية الإنسانيّة. بمثل هذه العبارات الطنّانة، كانت الفلسفة البرجوازّية في التقنية قد أنشأت كارتيلا من الأدمغة شمل كلّ شيء تقريبا. إذ سرعان ما تُزوَّدُ الرؤوسُ بأفكار ترميميّة مدارُها التقنية. وبسيقان من معدن خفيف، رشيقةٍ، يسهل إصلاحُها («هي برمّتها صناعةٌ

ألمانيّة»)، أخذ الفكر يعرُج متخلّفا عن الواقع، وكما جرت به العادة يُحتفَظ في المسيرِ، بالشخصيّة وبالنفس. لقد كانت الفلسفة البرجوازيّة في التقنية تتنفّس بإطلاق، روحَ كتاب المبتدئين في مبتورِ إحدى اليديْن. شخصيّة مبتورة؟ لا ضيْر، - لدينا في المدَّخَراتِ، شخصيّةٌ جديدة لأجلك.

«ها أنتم ترون أيّها السادة والسيّدات، أنّ أولئك الأطبّاء والمسعفين والمهندسين والصنّاعَ والسلطات العسكريّة والقائمين على نجدتنا عند الحوادث، يعملون جميعا **بالكيفيّة نفسها**، على وضع تجربتهم في خدمة القضيّة واستبدال اليد أو الذراع المفقودة لأولئك الذين حاربوا وتألّموا في سبيل ديمومة الوطن وعظمته . . . ويصدق على المشوَّه المبتور قولُ الشاعر:

كلّ من اجتهد وثابر بلا تراخٍ،
بمقدورنا أن ننقذه.»

(**مساهماتٌ في مسألةِ تأهيلِ مبتوري اليد من مشوّهي الحرب قصْد كسب القوت**، ١٩١٥، ص. ١٢٧)

وإذا اختزلنا الأمر في عبارة وحدة، فإنّ موضوع الفلسفة البرجوازيّة في التقنية لسنوات العشرين والثلاثين من القرن العشرين، يمكن أن يصاغ كالتالي: «غوته مع المكَنات» أو أيضا: «زرادشت والصناعة». حتّى المحظوظون ذوو الامتيازات يصطدمون الآن بمسألة 'الاستلاب' أو كما يقول هانس فرِيِرْ على نحو لافت، «ثورة الوسائل المستعبَدة ضدّ الغايات». أمّا الكتّاب الأكثرُ تفكّرا فلم يعودوا يريدون الوقوفَ عند مجرّد 'لا' محافِظة في رفض التقنية. ومن ثمّ يتحوّل التفكّر البرجوازيّ في التقنية إذ يبتعد عن الاشمئزاز المتأدّب في السابق، إلى [٨٠٠] حماس مفرط قريب من المازوشيّة.

أمّا فلسفة الموضوعيّة الجديدةِ، فتختبر من حيث هي فلسفة المهندس، قولَ 'نعم' متشنّجةٍ بإزاء التحيُّر الجديد.

ومثاله أنّه تتراءى لهانس فريِرْ روابطُ أعمق بين التقنية «والكائن الانسانيّ». فليست المدينة العتيقة والقرية التقليديّة والمشهدُ الثقافيّ القبْصناعيُّ الذي يقوم على النموّ العضويّ لأوروبّا، هي وحدها التي أخضِعت إلى سهامِ الجديد التقنيِّ المدمّرةِ، بل نشْهد أيضا انهيارَ صورة للإنسان أو نموذجٍ نفسيٍّ أقدم. وليس هانس فرِيِرْ البتّةَ هو الوحيد الذي سمّى علاقةَ الهيمنة للتقنيّ الاوروبيِّ بالأرض، الأساسَ النفسيَّ لتقنيتـ«نا». لكن في الوقت الحاضر دون سواه، حيث تتغلغل «منظومة الوسائل» الهائلةُ في سائر أبعاد الحياة، لم يعد بإمكان الأوروبيِّ أن يتحاشى تجربتَه الذاتيّةَ بصفته «مهيمِنا».

«المساءلةُ العنيفة للطبيعة لتعلُّم السيطرة على طاقاتها، وإنعامُ النظر في الأرض للاستيلاء عليها وتشكيلها،- هذه الإرادة تتجلّى باكرا في الفكر الأوروبيّ. وهي التي ضمنت منذ القرن الثامن عشر، الاستمرارَ في نجاحات التقنية التي أسِّست نهائيّا على العلم.» (هـ. فريرْ، 'في فلسفة التقنية'، ضمن: **كرّاسات في الفلسفة الألمانيّة**، المجلّد الثالث، برلين، ١٩٢٩-١٩٣٠، ص. ٢٠٠)

ما يعبّر عنه هانس فرير يبدو أنّ له نبرةً تفكّريّةً ومضمونا إثباتيّا: نحن إذًا، ذواتٌ مهيمِنة، وكنّا دائما كذلك بصفتنا أوروبيّين. حيثما يتوقّف الانكار المحافِظ، يبدأ الفرار الموضوعيُّ الجديدُ إلى الأمام في سياق اعترافٍ مبرمَج.

وما يضعه فرير في الميزان على نحو طريفٍ، إنّما يقوله الفيلسوف ثيودورْ لوديكِهْ على نحو عنيف. فهو ينتهج في عرضه كلبيّةً غير محتشمة. وفي سنة ١٩٣١ نشر كتابه عن التقنية: **السيطرة على**

عالم المكنات. [٨٠١] الانسانيّةُ والامكان. وكان الأمثلُ عند لوديكه هو «التكوين العضويّ»-، وفي لفظ «عضويّ» تتصادى عنده نبرات متناغمة، من الاشكال الأصليّة عند غوته إلى أعضاء السلطة، إلى التنظيم الجماعيّ-القوميّ للعسكر:

«أوّل شرط للتكوين العضويّ هو تطبيق «مبدأ التعلّم» في التربية كما كان سمّاه السيّد هنري فورد. يجب أن يكبر الشابّ منذ الطفولة، في احتكاك بالوقائع.» (ص. ٢٤٠)

وعنده أنّ ما هو مضرّ في المنظومة التربويّة القائمة هو بخاصّة أنّها تجعل الشباب «أكثر حساسيّة»؛ ولا تشكّل الرياضة البدنية ضدّ ذلك، إلاّ تعويضا غير كاف.

«إنّهم تلاميذ المدن هم الذين يُعوزهُم بخاصّة المفهومان العضويّان في الحياة والعمل.
ومن ثم يجب أن نربّي بشرا مهَرَةً جِلاَدا ذوي أعصاب من حديد، بشرا يكونون بالفعل أبناء زمنهم.
على هذا النحو، ستنشأ لدينا أرستقراطيّةٌ جديدة تتكوّن من محاربين صادقين أبطال ... وسيتعيّن أن تحتلّ هذه الفكرة التربويّة المقامَ الأوّل في خدمة العمل الإجباريّ.» (ص. ٢٤٢)

وبالتالي: إرسال طلبة العلوم الاقتصادية إلى المناجم لمدّة أربعة أسابيع حتى يطوّروا «... على عين المكان قدرات عامل المنجم المستقيم» (ص. ٢٤٨)؛ تشغيل التلاميذ في البنوك من قبل أن تفسّر لهم نظريّة المال؛ جعل العمّال بالفكر يثقون بالوقائع القاسية من حيث الاستئناسُ بـ«جبهة الإنتاج». ويتعيّن على المرء أحيانا، أن يقرأ نصوص لوديكه مرّات عديدة حتّى يتأكد من أنّه يستمدّ حججه من «اليمين». ومن الوارد أن يخلط بسهولة بين عدائه للجامعة وبين العلم

المرح والتراخي النظريّ والتعطّش إلى التعليم التطبيقيّ لمثقّفي اليسار اليوم، [٨٠٢] لو لم يحرص الكاتب على إظهار انتمائه من خلال ألفاظ مواتيةٍ دالّة على انضمامه إلى شقٍّ بعيْنه:

«قلّما يعرف المثقّف أشياء عن الرجال الذين يشاركون **كمحاربي جبهةٍ في معركة الانتاج**. ذلك أنّ ساحة المعركة الفكريّة التي يتحرّك ضمنها، هي خلفيّة برجوازيّة. ونحن نريد أن نعترف للاشتراكيّين بجميلهم علينا إذ جعلونا ننفر من مفهوم «برجوازيّ». بالنسبة إلى جيل الشباب، يعني «برجوازيّ» غيرَ البطوليّ، والضعيفَ العزيمة، والرِعْديد. ما عاد برجوازيًّا ذلك النمط من الناس ذوي الفتوّة التي تُحصّل بالمثابرة على التدريب الرياضيّ». (ص. ٢٤٨)

«... لن نربح أبدا «معركةَ الحبوب» كما فعل موسوليني، بالاستعانة بذهنيّةٍ من الطراز الجامعيّ الصرْف. إذ أنّ تفكيرَ كبار الفاعلين هو دوما مستقيمٌ وبسيط ...» (ص. ٢٤٩)

«في مجال الرياضة البدنيّة وفي خيال الشباب، يحيا الرجل المحارب **الذي يسيطر على الموقف**، نمطًا للإنسان المتحمّس المِقدام. وفي الوجود اليوميّ لحانوتيّ هذه الحضارة، يطغى البرجوازيُّ **الماكر والحسّاب** والمراوغ الذي يُنكر كلَّ ما هو بطولة على نحو مباشر.» (ص. ٢١٥-٢١٦)

«إنّها الاشتراكيّة! الاشتراكيّة هي قوّة حيويّة جديدة، فلسفةٌ في العمل، ونقل لمبادئ الرياضة البدنيّة إلى النشاط المهنيّ، إنها نبرةٌ جديدة لزمالةٍ متينة.» (ص. ٢١٥)

«'الثورة الماركسيّة' هي قبل كلّ شيء، سؤال عمّا نملك ولا نملك. أمّا ثورتنا فهي سؤال عن الوجود وعن إرادةِ وجودٍ أفضل!» (ص. ٢١٧)

«إنجيلُنا هو تحديدا، التفكير السريع والتحقيق السريعُ لكلّ فكرة.» (ص. ٢١٧)

يطوّر لوديكه فلسفةً في الأوصال والأعضاء الاصطناعيّة المتحمّسة التي تخبِر 'وجودَها' ضمن نشوة الحركة. وهذا النصّ تزييغيٌّ بمقتضى ما يستعير من الخطاب «التقدّمي»-، ولا بدّ لقراءته أن تكون في المقام الأوّل، تزييغيّةً هي أيضا. إذ تظهر في لغته موضوعات وجوديّة مأخوذة عن اليسار، ويقدّمها على الركح أنا يمينيٌّ: الإنسان ذو الأوصال والأعضاء الاصطناعيّة بصفته «مهاجما» عمليًّا مسْتغلاًّ لذاته. من هذا المنظور، تتخلّل نظريّةَ لوديكه [٨٠٣] طاقةٌ تشخيصيّةٌ شاردةٌ تُدرجُ حوافز مضادّةً للرأسماليّة ضمن أنا رأسماليّ وعسكريّ.
وأمّا في ما يخصّ الجانب الأخلاقيّ للعمل، فإن تفاؤله الملتزم يمتزج بأخلاقيّات التسيير الاداريّ في العالم الغربيّ الراهن بقدر ما يمتزج بالموقف المعياريّ لـ«اشتراكيّة القائمة واقعا فعليًّا». لم يتبقّ أيُّ شيء في المضمون، يشي على وجه خاصّ، بالفاشيّة؛ فإيديولوجيّة «اللياقة البدنيّة» بعد إفراغها من الطابع النازيّ، تسري في الوقت الراهن كما كانت عليه من قبل، والحال أنّنا نقابل من قبلُ ومن بعدُ، بين أخلاق الوجود وبين أخلاق المُلْك؛ وما يظلّ فاشيّا إنّما هو التركيب والايماءات الديناميّة التي بواسطتها ترى ذاتا «ماهرةً» تتشدّق بالكلام في كلّ شيء فتستعمل نبرةَ النازيِّ المتودِّد التي تتردّد بين الابتذال والكلبيّة. فالفيلسوف النازيّ هو الطائشُ-الماهرُ في التلاعب بالألفاظ، وهو طبْل الوظيفيّةِ، الذي يجد سهمَ مساعدة في كلّ «سائرٍ ناجحٍ» وبين أتباعه الذين يقتفون أثرَه هاشّين باشّين. في تلك النبرة يكمن أحد أسرار نجاح الفاشيّة؛ ذلك أنّها تستخدم «الحقائق» فِخاخا، والتعاطفَ طُعما. وفي وسط جلبتها تلك، تتآمر ضمنيًّا مع غرائز الاثبات الذاتيّ التي للجماهير المتقلّبة والمتحيّرة. فالفاشيّة من حيث ثوريّتُها، تعِد الرياضيّ المدرّبَ وصاحبَ الأوصال والأعضاء

الاصطناعيّة بـ«التفوّق» التامّ؛ وهنا تبدو الفاشيّة على أنّها تمرّدُ الأناءات ذاتِ الأوصال والأعضاء الاصطناعيّة على الحضارة «الليبراليّة» التي في «فوضاها» ستكون دوما لتلك الأناءات سانحةٌ أن «تكون على ما هي عليه». ذلك أنّها في هروبها إلى الأمام المتعجّلِ، إنّما تتعدّى المنظومةَ التي تنشأ عنها. وسرُّ بقائها على قيْد الوجودِ إنّما يتخفّى في الإلغاء إلغاءً بالتمامِ لكلّ ما كان في السابق، يذكّر بالذات القائمة برأسها. ومن ثمّ تنتصب الاشتراكيّةُ-القوميّةُ وظيفيّةً-قوميّة.

كانت الأوصال والأعضاء الاصطناعيّةُ النشطة التي للدولة الجديدة تحتاج إلى الصيانة [٨٠٤] والاستراحة. ويُفترض أنّها ستجد هذه وتلك كلتيهما في العطلة الفاشيّة. منذ القديم كان البحر ملائما لأفكار بنّاءة حتّى بالنسبة إلى الرهبان النازيّين الباحثين عن الراحة. إذْ على الشاطئ يمكن للمرء أن يفكّر أفضلَ مرّتيْن في غوته المكنات. وهاكُم بعضَ الأسطر من كتاب كورتْ شودرْ صدرَ في ١٩٤٠: **حجر الصوّان والقلب. شوارع أدولف هتلر- البناء الكتدرائيّ لعصرنا** (فسترمان، براونشفايْغْ).

«لقد ذهبتُ في صيف ١٩٣٨، إلى فِسْتِرلاند. ولا بدّ للمرء أن يتصوّر فسترلاند كمكان يجد فيه تقريبا، كّل شيء يبحث عنه: الراحة والهدوء، والهواء المشحون باليودِ من بحر الشمال . . . أمواج بحر الشمال المتبّلة والقارسة والنافعة، تبسُطُ تكسّراتها المشهورة هديّةً يقدّرها حقَّ قدرها جميعُ زائري بحر الشمال.

ومن بين هؤلاء ترى رجالا ذوي شأوٍ ومن الطراز الأوّل فكريّا (!)، يأتون من سائر أنحاء ألمانيا؛ وهم يعرفون أنّهم على شاطئ البحر بإمكانهم أن يستغلّوا عُطلهم الشحيحة على أفضل وجه، وأنّ حمام الاستجمام الصحيَّ ذاكَ ما ينفكّ يتبيّنُ أنّه ادّخار للوقت . . . »
(ص. ٧)

هناك، التقى شودر «رجلا ذا شأو ومن الطراز الأوّل»، انتهى معه إلى الحديث عن «ظاهرتين ثقافيّتين كبيرتيْن بالنسبة إلى الشعب»: «التقنية والصناعة» وكذلك «الحياة الفكريّة». وفي هذه المواضيع، كانت «للرجل ذي الشنآن» «أفكارٌ وآراء خلاّقة» حاول الكاتب أن يلخّصها:

«الفعل هو الأوّل والآخِر. ذلك أنّ الفعل هو المضمون الحقيقيّ الأوحد لحياة الانسان. وبالطبع، الفعلُ هو أصعب شيء، لأنّه يتطلّب الشجاعة . . . (ص. ٨)

أمّا نحن التقنيّين، فنبدأ بالموادّ، ولا بدّ أن نزاوج بين فكرنا وبين تلك الموادّ . . . وفضلا عن ذلك، كان غوته من أعظم التقنيّين في جميع العصور والأزمنة (غروتْأتْس) إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الأساس الفكريّ للتقنية . . . فهو الذي كان . . . قد تنبّأ باختراع التلفاز الكهربائيّ . . . (ص. ٩)

. . . بدلا من أن نخوض المعركة جميعا، كما فعل غوته، سرنا منفردين، فنتجت عن ذلك [٨٠٥] أشكال عجيبةٌ من الاقتصار على الفكر دون سواه ومن الاقتصار على التقنية دون سواها، حتى نقول ذلك بإيجاز. (ص. ١٠)

. . . وإنّه من دون **مُزاملة المكنَة**، ما من بشر، لكي لا نتحدّث عن الشعوب، يستطيع أن يحيا . . . فالمكنة تخدم وما تزال تخدم.- وينبغي لنا أن نمجّد فيها، فكرة الخدمة بعامّة. لكنّ هذا الخدمة هي أسمى فكرة وفعل أخلاقيّيْن، وتترجم هذه الفكرةَ في الفعل . . . (!)

وبطبيعة الأمر، الحديدُ صلبٌ، وليست المكنةُ من سكَّر. لكنّ قانون الحياة هو الفولاذ، وليس السكّر ولا العصيدة ولا الفاكهة. وحدهما **القلبُ والنفس اللّذان من فولاذٍ** يستوليان على الحياة . . . (ص. ١٢)

لذلك، تتكيّف المكنة مع الانسان تمام التكيّف وتتطابق مع

طبيعته؛ وبهذه الرابطة الداخليّة دون سواها استطعنا أن ننتصر على لعنة العالم وعلى الماديّة. هذا تحديدا ما يشكّل جزءا لا يتجّزأ من الانجازات العظيمة في ألمانيا الجديدة: **إدخال التقنية إلى النفس**
. . . حتّى لا تضطرّ أن تبقى عند الباب في البرد . . .
تحدّث التقنيّ طويلا وبإلحاح . . .
وكما لو أنني انتعشت في حمّام فولاذيّ، اتّجهت إلى الشاطئ سعيدا واستنشقت هواء البحر الذي ينعش الرئتين كأنّه من فولاذ . . .»
(ص. ١٤)

بوضوح غير معهودٍ، يوصَى بتحويل التجرُبة-الذاتيّة الانسانيّة بناءً على نموذج العلاقة الوظيفيّة مع المكنة ثنيّةً فاشيّةً للحداثة. وهذا «الانعكاس» الذاتيّ للحيّ في الفولاذ وللـ«شعور» في الصلابة إنّما يشكّل في الوقت نفسه، أساسَ الميل الكلبّي لفلاسفة القسوة هؤلاء إلى الاعتراف. فهمْ يقولون الآن **كلّ شيء**، لا ليُصلحوا ما بأنفسهم، ولا ليصبحوا «ليّني الجانب» ويعيدوا توجيه فكرهم. ويشبه أنّهم يجهلون كوَنهم في كلّ كلمة يتفوّهون بها إنّما يخونون أنفسهم. فهمْ يتحدّثون كأنْ اعترافا، ولكن من دون أيِّ ميْز. فيعترفون بكلّ شيء لكي لا يتنازلوا في أيّما شيء. ويريدون أن يصيروا إلى ما هي عليه بعدُ المكنةُ الزميلةُ: إلى رجالٍ من فولاذ. [٨٠٦] وإذا كانت الاستعارات يمكن أن تعبّر عن شيء مّا حول تنظيم الحياة وعن الاسلوب السياسيّ، فإنّ العبارات التي كان قد أختارها ألفريدْ هوغنبِرغْ القائم على وصول هتلر إلى السلطة عام ١٩٢٨، تشي بكلّ ما سيُقبل من أحداث:

«ما نحتاج إليه ليس عصيدة، بل كتلة صمّاء. في العصيدة سنغرق وسنهلك؛ أمّا مع الكتلة فيسيرٌ الانتصارُ وإعادة البناء . . . سنشكّل كتلةً إذا كان إسمنتُ رؤيةِ العالَم يجمعنا ويحوّل في صلابته، كلّ ما

هو رخوٌ ومائعٌ إلى حجر صلْد. ومن سيكون بإمكانه أن يقطع علينا الطريق يجب أن يتنحّى جانبا أو أن يزول.» (**بلاغٌ برلينيٌّ محلّي**، ٢٦ و٢٨ أغسطس ١٩٢٨)

Beton und Stein sind materielle Dinge,
der Mensch gibt ihnen Form und Geist.
Nationalsozialistische Technik besitzt bei
aller materiellen Leistung ideellen Inhalt.

Berlin, Januar 1940

Generalinspektor für das deutsche Straßenwesen

الاسمنت والحجارة شيئان مادّيان، والانسان يعطيهما شكلا وروحا. وإنّ للتقنية الاشتراكيّة-القوميّة مضمونا مثاليّا فضلا عن كونها إنجازا مادّيا باهرا.

برلين فبراير ١٩٤٠

إمضاء: المفتّش العامّ للطرقات والأرصفة الألمانيّة

[٨٠٧]

استطراد ٤ : الرايشْ/ المملكة الرابع(ة) قبْل الثالث(ة)

في سنة ١٩٢٧، نشر فردريش ديسّاوِرْ أستاذ الفلسفة في جامعة فرانكفورت كتابا عنوانه **فلسفة التقنية. مسألة التحقيق**، حيث وعد بوضع «ميتافيزيقا نقديّة» للتقنية. وفي ذلك، يعارض أنصار التقنية الذين يعتبرون التقنية من خلال مجرّد دفاعهم الخارجيّ، «سهمَ نعمة» في حضارتنا. ومن ثمّ يعمل ديسّاورْ على الانتقال الذي يعبر ذلك العصرَ موضوعا موجِّها، من المقاومة إلى الإثبات، ومن الاضطغان إلى «الفهم الإيجابيّ».

والإثبات يؤسّس هو نفسُه، نواة المعرفة التقنيّة:

«يستطيع الانسان أن يطير، لا لأنّه ينفي أو يُلغي الجاذبيّة، بل لأنّه يتغلغل فيها بواسطة مسار فكريّ، وبتعبير مجازيّ، ينتهي إلى القفز إلى الجانب الآخر. من ناحية أولى، هو عبد لها، ومن ناحية ثانية هو سيّدها.» (ص. ٤٠)

«هكذا نتغلّب على الجاذبيّة ولا ننفيها ... إثباتٌ بالتمام لكلّ ما يرجع إلى قوانين الطبيعة، وثباتٌ لا يتزعزع في إطار القانون الطبيعيّ، هما ما يطبعان الوسائل.» (ص. ٤١)

إثباتُ ما يسمى بالقوانين الطبيعيّة إنّما يخدم مصلحةَ السيطرة عليها، وإذا سيطرنا عليها كانت في خدمة الغايات الانسانيّة. حين ينادي ديسّاور بإثبات التقنية، فهذا يعني إثباتَ الإثبات،- السيطرةَ على وسائل الهيمنة. وفي الـ'نعمْ' المضاعَفة تتجلّى الذات الفولاذيّة للمستقبل؛ وهذه لا يمكن أن تنفصل عن هيمنة متزايدة للذات على

نفسها: لذا ما تنفكّ النظريّة الطاغيةُ على ذلك العصر، تتحدّث عن البطوليّ. وهذا لا يعني غيرَ تزايد قهرِ الذات وزمّها؛ أمّا خطابة الشجاعة [٨٠٨] فتعني في هذا المقام، الجرأة على الارتقاء إلى درجة عليا من التحول الذاتيّ إلى لحْمِ نقانق.

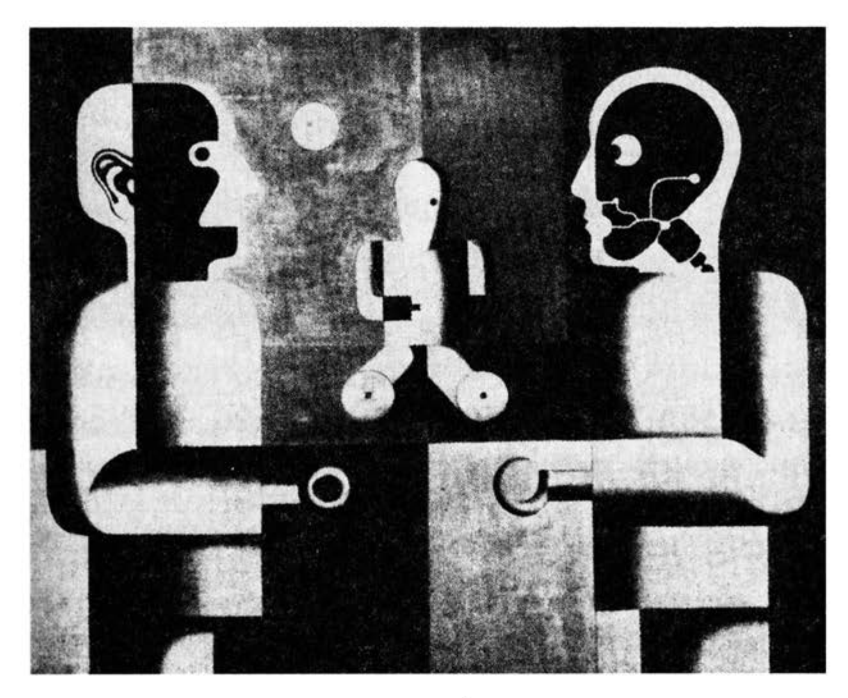
ومن جانبها تجيب المكنةُ مبتكرَها بـ'نعم'، حالما يعاين أنّ الأمر «يشتغل على الوجه المطلوب». ما إن تدخل المكنةُ في «الدازيْن»، تمتلك صفة أنطيّة مخصوصة: إنّها تجسّد شيئا لم يكن يوجد في الطبيعة، إلاّ أنّه يوجد الآن، لأنّ الفكر الخلاّق قد صنعها- كأنّها شكل جديد للخَلْق. «نحن في منتصف نهارِ خلْق». (ص. ٥٢)

ماذا يعني الرايش/ المملكة الرابع(ة)؟

«لقد ميّز كنط عن وعيٍ بوجوبِ نظرة شاملة للعالم، بين ثلاث مملكات. الأولى هي مملكة علم الطبيعة؛ ويسمّي المصنَّفَ **نقدَ العقل المحض** ... كيف يكون علمُ الطبيعة ممكنا؟ هو ذا السؤال- المفتاح الذي يفتح الطريق. ويعطي الإجابة: من خلال صورتيْ الحدس الحسيِّ القبْليّتيْن، الزمان والمكان ... وكذلك عن طريق صور الذهن التي هي أيضا قبْليّة ... المقولات التي من خلالها يعرُك الذهنُ التجرُبة (ص. ٥٤). وعلى أساس هذه العُدّة، يكون علم الطبيعة من جهة ما هو معرفة بالظواهر، ممكنا.

ويكتشف كنط المملكة الثانية في معيش القانون الأخلاقيّ، ذلك الأمر (القطعيّ) القهّار واللامشروط الذي يهب الارادةَ وجهةً ... وليس بإمكان العقل النظريّ الذي للممكلة الأولى أن يدخل في هذه الثانية: هنا يسود العقل الأسمى، العقل العمليُّ الذي يفتح ما فوق الحسّ لحياة الإرادة ... (ص. ٥٥)

وفي الترتيب الكنْطيّ، ثمّة حدود تفصل بالتمام المملكَة الأولى عن الثانية. لكن، هل هذا الفصل ممّا يُطاق؟ لقد فتح كنط نفسُه، ثغرة.



هاينريش هورلهْ، **نصب تذكاريّ لأوصال إصطناعيّةٍ مجهولة.**

في المملكة الثالثة، يتعلّق الأمر بـ«الإحساس»، بإخضاع موضوعات التجرُبة للغائيّة، بمقتضى ملَكة الحُكم. إنّها مملكة الاستطيقا والغائيّة. . .» (ص. ٥٦)

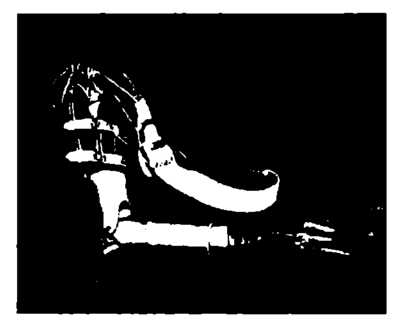
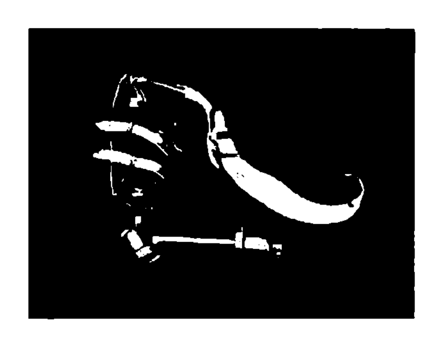
لكن، عبثا حاولنا أن نجد عند كنط توضيحا حول ذلك البعد الذي يؤثّر تأثيرا عميقا في الحياة الراهنة. «مع المملكة الرابعة نتوغّل في أرض جديدة تستكشفها التقنية». [٨٠٩] الرايش الرابع هو مملكة الابتكار والاختراعِ، ما أوجَده الإنسان دون سواه، وما لا ينْقاسُ ممكنا كامنا للإبتكار والتحقيق مستقبلا. وعند ديسّاورْ لا تعني التقنيةُ شيئا غير إخراج أشكال الرايش الرابع الكامنة إلى الواقع الفعليّ عن طريق الاختراع. كما لو أنّ التقنية تنفذ مع ذلك، إلى دائرة **الشيء في**

ذاته التي هي حسب كنط، منيعةٌ لا منفذَ إليها، لتُستخرَجَ منها موضوعاتُ تجرُبة جديدةٌ لم تكن موجودة من قبلُ: المكَنات. غير أنّ المكنةَ ليست شيئا في ذاته، ولا مخلوقا «قائما في الخارج»، لن يكون بمقدور أيّ ذهن أن يدرك إمكان وجوده، بل هي موجودة **بواسطتنا**. وفي الوقت ذاته، ما «يشتغل» في المكنة ليس من صنيعنا وحسب؛ وإنّما توجد فيها «قوّة ليست منّي» (ص. ٦٤). وبما هي قوّةٌ تقلب العالَم رأسا على عقب، فإنّه من الوارد [٨١٠] أن تكون محايثةً للاختراعات. ومثاله أنّ ديسّاور يشير إلى السرّ الأنطولوجيّ لأشعّة 'إكسْ' التي وإن كانت ظاهرة طبيعيّةً، لا يمكن إنتاجها إلاّ بتدخّل الانسان؛ فهي تكوّن شكلا جديدا من الطاقة لم يكن موجودا من قبْل على ذلك النحو. وابتكارات من هذا القبيل هي إثراء أنطولوجيٌّ لديمومة الوجود،- وبهذا يكون للإنسان دورُ الشريك الصانع ضمن الكيان. إذ يزداد الابتكار بواسطة الانسان. ولا تفعل الطبيعةُ شيئا إلاّ أن تمدّ الانسان بالموادّ فيرتقي بما يجد مسبَّقا إلى طبيعةٍ عليا تقنيّة.

غير أنّ كلّ ما يبتكره الانسان ويبنيه إنّما يعارض الانسانَ من الخارج كأنّه قوى طبيعيّة.

«مثل الجبال وتيّارات الخلجان ... يتعيّن على البشر أن يردّوا الفعل. من يسكن الجبل، يعيش في تناغم مع الجبل ... وكذلك تكون قوّة التقنية. (ص. ٦٥)

... إنّ قوّة الأشكال الجديدة المبتكَرة للتقنية تكون لها في الأساس، الاستقلاليّةُ نفسها التي لخلْق جبلٍ أو نهرٍ أو عصر جليديّ أو كوكب. ويتنجُ عن ذلك الاتّساعُ الصادمُ والمعزِّزُ لاستمرار الخلْق الذي نحن شاهدون عليه، بل بالأحرى، لنا سهم فعّالٌ فيه. وإنه لمصيرٌ عجيب أن يكون لنا سهمٌ فعّال في الخلق حتّى أنّ ابتكاراتنا ما

خبر سارّ من الرايش الرابع: «ساعدُ روتا (الذي اخترعه المهندس مِيِرْ في مصانع روتا في إيكس-لاشابيل) هو أخفّ قليلا وأكثر رشاقة من ساعد ياغنبرغ. بحركيّته يتفوّق على ساعد الانسان...» هنا، نقارن ساعد أيّام العمل المفتوحة ذي المخالب القابلة للتعديل، بساعد يوم الأحد الذي يحاكي اليد بطريقة أخّاذة.

تنفكّ تفعل في العالم المرئي لتبسُط قوّةً مستقلّةً لا يمكن تصوّرها: **أكبر مغامرة على الأرض للكائن الفاني.**» (ص. ٦٦)

تتقدّم فلسفة التقنية هذه على أنّها بطوليّةٌ-تفاؤليّة، لأنّها تتصوّر الانسان على أنّه الخالق المستمرّ للكون. وينبغي ألاّ تستسلم البتّة أمام الفاقة والعوز الشديديْن، بل ينبغي أنْ تستخرج من الرايش/ المملكة الرابع(ة) المزيد من الأشكال الجديدة التي تتضمّن مسبّقا في وضع ما هو بالقوّة، حلولاً لجميع أنماط العوز والبؤس، حلولا لا تنتظر إلاّ إخراجها إلى ما هو بالفعل. على هذا النحو، يولد إلى جانب الطبيعة، وقد «خلق» بيد الانسان، «ميتاكوسموسٌ يتنفّس ديناميّةً».

[٨١١] هل يجب على المرء أن ينتبه إلى الأبعاد الباطلة لمثل هذه الفلسفة؟ إذ أنّ تضليلها يكمن مرّة أخرى، في مفهوم الذات. فبطوليّتُها ليست شيئا آخر سوى رفض فهم أي بؤس أو ألم باعتباره

ممّا «يختصّ» به الانسان. يصير الأنا بطوليّا لأنّه رعديدٌ يهابُ كونَه ضعيفا. ثمّ هو «يضحّي» لأنّه يأمل أن يربح شيئا مّا. وهكذا تبدو التقنيةُ على أنّها وعدٌ بحلّ شاملٍ للمشاكل. فالفيلسوف يظنّ على نحو مضمَر، أنّ التقنية ستقضي في يوم مّا، على كلّ بؤس وشقاء. ولما به من قصور نظر فظيعٍ، لا يدرك البعدَ التدميريّ «للاختراع». والذات الصراعيّة التي تقدُّ من بطولة وفولاذ، يجب أن تكون عمياء لا ترى تدميريّتَها الخاصّة. إذ كلّما تَهدّدها أن تُطحنَ من جرّاء الألم الذي يُنتجه عالم التقنية المهيمِن، اتّخذت متفائلةً، مظهرَ البطوليّة؛ وفي قلب هذه النظريّة، هناك ذات لم يعد بوسعها أن تتألّم، لأنّها صارت بالتمام رميمَ أوصال اصطناعيّة.

[٨١٢] استطراد ٥ : رِمامٌ شاملٌ وسرياليّةٌ تقنيّة

كلّ تاريخ للفكر تشخيصيّ يدين بالكثير الكثير لتلك البلاغة الكلبيّة للشخصيّات التاريخيّة التي تنطق تحت دافع داخليّ وضغط خارجيّ ناتجيْن عن أزمة من الأزمات، بعبارات لن يستطيع الافراد الأكثر انضباطاً أن يتفوّهوا بها البتّة. وغالبا ما نرى غريبي الأطوار يفضّلون الكلام، حيث يجد الذين يُنعتون بالناس العاديّين أنّ السكوت حكمة. أحد الثرثارين المندفعين الذين يفشون ما لن يستطيع غيرهم أن يبوحوا به إلاّ بشقّ الانفس، هو «الفيلسوف الانطباعيّ» (على حدّ وصفِ شولمْ) أدريينْ تورل الذي نشر في سنة ١٩٣٤ تحت شعار الروح الألمانيّ المحدَث، كتابا غريبا : **تقنوقراطيّة، أوتارْخيا، جنتوقراطيّة**-حيث يختلط تأمّل جَموحٌ بمعرفةٍ بالتفاصيل غريبةٍ ترتبط بمنظوراتٍ متعاظمة تبدو كأنّها تشمل سائرَ الأمكنة والمواضع.

لا يمكن أن يُنزّل هذا النصُّ ضمن أيٍّ من الاجناس التقليديّة: فما هو برسالة، ولا بمقالة ولا بمبرهَنة ولا ببيان. ذلك أنّه يخرجُ من جهة ما هو وثيقة فريدةٌ لنظريّة سرياليّة، عن كلّ تصنيف. فالنبرة فيه جادّةٌ، تستغرق في الانهمام، وفي الوقت نفسه لا تُلزم بشيء من حيث ميلها الذي هو في الظاهر طائشٌ، إلى تركيب الظواهر الأكثر تبايُنا وتنافرا فيما بينها. فالكاتب ينتقل كأن في لعبةٍ، من أفكار حول الوجود الترحاليّ والحدائقيّ إلى تأمّلات حول التصنيع والتعدين ونظريّة الكوانطا وعلم الارصاد الجويّة وفلسفة الزمان وفيزياء التبريد وعلم الفلك، ومن إنسان «الأورنياك» الساكن في الكهوف إلى ترييض البنيات الجيوسياسيّة للسلطة. في هذه السوق [٨١٣] لذكاء حادّ ومختلط حيث يُشهر تورِلْ بأفكاره مثل الكاتب والمخرج السينمائيّ أخترنْبوشْ إذ يخوض في فلسفة التاريخ، نجد مواضع نادرة ولكنّها «صائبة» يجمع فيها على نحوٍ لافتٍ، بين نظريّة في الأوصال والأعضاء الاصطناعيّة وبين فلسفة في التقنية.

«لا تعدو التقنيةُ كونَها رمامةً، والعملُ الذي نخصّ به التقنيةَ ليس إلاّ افتداء واسعا لإكراه التنازل عن طبيعتنا الحقّ حتّى نفهم مناطق ومصالح كيانات أخرى من غير أن يتعيّن علينا مع ذلك التخلّي عن إنسانيّتنا وجرمانيّتنا.» (ص. ٣٤)

بواقعيّة مخبَّلة، يحلم تورلْ بدرجة جديدة للتقنوقراطيّة الغربيّة، تضمن لها بما هي «الرئيس والقائد الأعلى لأركان الجيش»، هيمنة كاملة على مجهودات استعادة مناطق أخرى من العالَم، - وبخاصّة اليابان الذي سرق على حدّ قوله، النماذج الأوروبيّة في الفكر والرمامة والتقنية. هو ذا ما سيكوّن «السيكولوجيا الاجتماعيّة لمستقبلنا». والفلسفة نفسُها ترتقي إذْ تصوغ نماذجَ التفكير،

«إلى منظومةٍ رِماميّةٍ عظمى، لا غنى عنها في المستقبل، وتعدل منظومةَ تركيب الطائرات والغواصّات والسيّارات إلخ.» (ص٣٤).

«لنسلّم بأنّنا لن يعود بمقدورنا أن نحمي براءة الاختراع لسائر منظومتنا الرماميّة التقنيّة والعلميّة من براثين المنطقة الثانية [العالم الثاني]، بل في مستقبل منظور، من سطوة المنطقة الثالثة [العالم الثالث]، في استقلال عن مسألة معرفة ما إذا كنّا سنكشف نحن أنفسُنا لهاتيْن المنطقتين، عن مناهج التصنيع ... إلاّ أنّه من جانب آخرَ، لا ينبغي أن ننسى أنّنا ننتج ونبدع انطلاقا من ذواتنا على الأقلّ، توسيعا جديدا هائلا لأسلوب الرمامة الميكانيكيّة القديمة الذي يمكن وصفه بعامّةٍ، بأنّه رماماتٌ شاملةٌ من طرازٍ تقنيّ ...

المنظومة التقنية للرمامات هذه التي هي إنجاز ذكوريّ محض، لا يمكن أن تقارن إلاّ بالإنغلاق قبل الميلاد، داخل جسم الأمّ.

[٨١٤] في المرحلة الأولى من فترة الوجود في الرحم، جميع الكائنات الانسانية، أيّا كان جنسها ذكرا أو أنثى (!)، كانت مسجونة في الأنموذج الكبير لكلّ مشهد غذائيّ ولكلّ دائرة محميّة وأيضا لكلّ سجن، أي أنّ جميع الكائنات الانسانية عاشت الانغلاق في جسم الأمّ. أمّا الجانب المقابل الذكوريُّ فهو تطوير الرمامات الاصطناعيّة التكنوقراطيّة للسلطة وللنفوذ الماليّ وللأجهزة التقنيّة، التي تصير منظومةَ كبسولة تامّة حيث يبدو كلّ كائن بشريّ على أنّه حبيس داخلها في السرّاء والضرّاء ...

وإذا استطاع الانجليز أن يحلّقوا فوق جبال الهملايا بالمركّبات الرماميّة لطائراتهم الحربيّة، ويفعلون ذلك بأسطول كامل على نحو نظاميّ، فليس ذلك البتّة ممّا يُحسب على جنون الأرقام القياسيّة وتبذيرِ المال، بل هو بالنسبة إلى الهند كلّها، رمز لتفوّق القوّة الرماميّة الصناعيّة لانجلترا ولأوروبّا ...» (ص ٥٩-٦٠).

إلى أيّ حدّ ينبغي أن يتمادي المفكّر في الخلط حتّى يستطيع أن يرى بوضوح؟ ذلك أنّه من الجنون يظهر المنهاجُ للعيان. وفضلا عن

ذلك، من لا يستطع أن يتابع تورلْ، فليُعزِّ نفسه بمثال غرشوم شولم الذي عرف الكاتب شخصيّا، ولم يكن منذ السنوات العشرين «يفهم شيئا» ممّا قال. (من **برلين إلى القدس**، ص. ١٥٧-١٥٨)

[٨١٥]

٩. التعلّم السياسيُّ من الآلام (ألغوديسا). كوسمولوجيّات كلبيّةٌ ومنطق الألم

ما كلّ هذه الجلبة الصادرة عن المباني والسفن والمناجم والمعارك والكتب، إذا نظرنا إليها من خارج فضاء الكوكب: لا شيء بالنظر إلى القشرة الأرضيّة!

أوسفالد شبنغلر، **أسئلة أصلانيّة**، مونشن، ١٩٦٥

حتّى إذا كان الرياضيّون النازيّون الأشدّاء قد أظهروا تعاطفهم مع الحياة بالرمامة الاصطناعيّة تحت قناع الحيويّة، وحاولوا بهذا أن يعالجوا الألم بإنكاره، فإنّهم على الرغم من ذلك لم يكونوا يستطيعون أن يتجنّبوا السؤال عن دلالة الألم ومغزاه. فلا شيء يستفزّ الفكر الميتافيزيقيَّ قدرَ ما يستفزّهُ الألم الذي يُنذر بالموت. ومن ثمّ يريد هذا الفكر أن يعرف دلالةَ الإفراط في الألم على مرّ هذا القرن، والمسؤولَ عنه، وأيَّ كلٍّ يمكن أن يكون للألم فيه سهم.

أمّا الحسّ السليم الذي تحفظه الرتابة من الأفكار المتعمّقة، فلا ينقاد إلى مناقشات حول هذه المسألة. وهكذا يتّقي الكلبيّةَ الصريحة. ونادرا ما يقول أكثر من: «إنّها الحياة». وأمّا من يقبل أن يتطرّق إلى هذه المسألة، ويغامر بأن يفصح عن «رأيه» في الألم، فإنّه يُجرّ إلى ميدان يتعيّن على المرء أن يكون فيه واثقا من أفكاره الميتافيزيقيّة، وإلاّ صار كلبيّا.

تعني الألغوديسا تأويلا حِكَميّا وميتافيزيقيّا للألم. وتحلّ في الأزمنة الحديثة، [٨١٦] محلّ الثيوديسا (نظريّة العدل الإلهيّ)، إذ تلك عكسٌ لهذه. في هذه كان يُسأل: كيف يمكن أن يكون الشرّ والوجع والألم والظلم في تلاؤم مع وجود الله؟ أمّا الآن فالسؤال هو: إذا لم يكن الله موجودا، ولم يوجد نطاقٌ لمعنى أعلى، فكيف لنا عندئذ أن نتحمّل بعدُ الألمَ؟ ثمّ ما لبثت وظيفة السياسة أن ظهرت بما هي لاهوتٌ بديل. وغالبا ما لم يكن القوميّون يتردّدون لحظة واحدةً في إثبات أنّ آلام الحرب الفظيعةَ كان لها معنى بالتمام هو التضحية من أجل الوطن؛ ولم يقطع حبلَ هذه الاثباتات إلاّ الهزيمةُ في الحرب وإملاءاتُ المنتصرين وخيبةُ الثورة، التي وضعت كلُّها ذلك التأويل موضعَ سؤال. والمرء على حقّ إذ يتساءل ما إذا لم تكن الأسطورة الساريةُ للطعن بالخنجر في الظهر غيرَ محاولة ميؤوس منها لإنقاذ ألغوديسا اليمين؛ ذلك أنّ ألمانيا قد تكون خسرت الحرب، فهذا ما كان يمكن أن يُطالَب بالتعرّف إليه القوميُّ الأكثر محدوديّة وغباء. أمّا التسليم بأنّ كلّ شيء كان «عبثا»، وأنّ الآلامَ الفظيعةَ لم يكن لها حتّى من الناحية السياسيّة، أيُّ معنى، فهذا قد كان ممّا لا يُطاق بالنسبة إلى كثير من الألمان. لم تكن أسطورة الطعن بالخنجر في الظهر أسطورةً ساذجة، بل هي وهْمٌ تخيّله اليمينيّون إيهاما لأنفسهم. وتشهد على جهدهم أيضا، «السعادةُ المُرّة» لهتلر.

كان السؤال عن المعنى بالنظر إلى الآلام الشنيعة في أثناء الحرب العالميّة، يجرّ صاحبه إلى أرضيّة تلتقي عليها السياسةُ وفلسفةُ الطبيعة والكلبيّةُ الطبيّة. وقلّما نجد خطيبا تخلّى في تلك السنوات عن المجازات والاستعارات الطبيّة: المرض، السرطان، العمليّة الجراحيّة، الشفاء عن طريق الأزمة. وكان هتلر في **كفاحي**، يتحدّث

عن تفضيل الكارثة العنيفة على السلّ السياسيّ البطيء. وإذا كانت المجازات الطبيّة عند اليمين تستهدف استئصالَ المرض كما يُستأصَل العدوُّ [٨١٧] في الداخل، بالـ«نار والفولاذ»، فإنّ اليسار يعاين مع ذلك، الخطر المضاعَف للمرض:

«لكن إذا أرادت البروليتاريا الثوريّة أن تكون الطبيب الذي يجب أن يقوم بالعمليّة الضرورية، فلا بدّ ألاّ تتسّخ يداها باستمرار عند لمس المواضع المتقيّحة من جرّاء المرض، وإلاّ سيكون الجرّاح في أثناء العمليّة، أدخل بنفسه من جديد، السمومَ في جسم المريض، والحال أنّ مهمّته كانت تقوم على تخليصه منها.» (إريش موزامْ، **استقامة**، ضمن: **فانالْ ٢**، ١٩٢٨)

تتفوّق نظرة فيلسوف الطبيعة على النظرة الطبيّة الباردة والمُحسِنة، لأنّه يدرج المآسي الانسانيّة ضمن سياق وظائف كونيّة. وأمام نظرة البيولوجيّ، وبالأوْلى عالِم الفلك، تتلاشى التقلّباتُ والتشنّجات الانسانيّة-، كما لو كانت عبارة عن زخرف في اللعبة العجيبة للصيرورة والزوال. لقد حاول رودولف غ. بندنغْ في أشعار **خيُلاء وحزَنٌ** من سنة ١٩٢٢، أن يعتنق مثل هذه «النظرة البيولوجيّة الكبرى»:

«أبطالٌ يتساقطون
وأطفالٌ يتركون أمهّاتهم.
ذلك كلُّه
قوانين بسيطة.

نفَسٌ وخفقانُ رموش
في تتابع أحداث مهولٍ. (نُواح)»



إرنست يونغرْ، ١٩٣٠؛ إيروسيٌّ من فولاذ-
«كلّما طال أمدُ الحرب، اعتصرت الحبّ الجنسيَّ في قالبها ... لقد أنتجت معركةُ الموادّ بشرا لم يشهدهم العالَم قطُّ من قبْلُ ...طبائع فولاذيّة انخرطت في المعركة في شكلها الأشنع ... أنوثةٌ مستعدّة، أزهارُ نيلوفرِ الشارع، كانت تتبختر ببروكسلْ ... وحده طبعٌ من فولاذ كان بمقدوره أن يثبُت من دون أن تُنهكه الدوّامة. كانت تلك الأجسام الخبيرةُ بالحبّ وظيفةً محضا...» **المعركةُ معيشا جوّانيًا**، ١٩٣٣، ص. ٣٣/ ٣٤.

هنا أيضا يكمن جوهر الأمور في القسوة البطوليّة والردّ بالإيجابِ والـ «خيُلاء»، أنا-كتلةٌ يصير المكنةَ التي هي لذاتها محبوّةٌ بطوليًّا، بالعقل. ولقد عرفت المتون المدرسيّة للقوميّين الاشتراكيّين كيف تقدّر ذلك حقّ قدره.

تتوخّى الألغوديساتُ السياسيّةُ خُطاطةً بعينها: التخلّي عن التعاطف لفائدة برودة تأمليّة محض. وفي هذا التمرين، كان إرنست يونغر بارعا على نحو لا نظير له. ذلك أنّه ينتمي [٨١٨] إلى أولئك الّذين إذ ينزلون عند الحدّ الفاصل بين الفاشيّة والانسانويّة الرواقيّة، يفلتون من كلّ تصنيف تبسيطيّ.

لكن، من الآكد أنّ يونغر [٨١٩] هو أحد المفكّرين-الأشياخ للكلبيّة الحديثة، الذي لا يتنافى عنده الموقف الباردُ مع الادراك الحسيّ المرهَف. من المنظور الايديولوجيّ، هو يمارس بيولوجيا سياسيّة تصبّ في الاستطيقا، وفلسفةً في الهدم تنحو منحى وظيفيّا لطيفا. ويُعدّ هو أيضا، من المعجبين المتحمّسين بالذات الصلبة التي تتحمّل عواصف الفولاذ. وبرودته هي الثمن الذي ينبغي دفعُه ليبقى المرءُ يقظا وسط الهول والرعب. ومن ثمّ تيسّر له أن يكون شاهدا مدقِّقا على تحديث الهوْل في قرننا هذا. أمّا الارتياب بشيء من الطيش، في يونغر أنّه فاشيٌّ، فسيكون اعتناقا لموقفٍ من أعماله عقيمٍ غيرِ نتّاج. ولو وُجد كاتب في عصرنا تنطبق عليه صياغة فالتر بنيامين «العميل السريّ»، لتعيّن أن يكون يونغرْ من حيث يكاد يكون هو الوحيد الذي احتلّ مركزَ التنصُّت وسط بنياتِ الفكر والاحساس الفاشيّة. وترتبط قسوتُه التأمّليّةُ باستعداد مغروزٍ في الطبع ليجهر بتجرُبته الشخصيّة. إذا كان يونغر من جانبٍ، يعترف بميولاته القبْفاشيّة، فإنّه من جانب آخر، يُظهر من حيث «تعطّشه إلى خوض

التجرُبة»، خاصيّةً لم يتحلّ بها في العادة، أيُّ فاشيٍّ، والتي تسم بعامّةٍ، روحَ الانفتاح على العالَم والليبراليّةِ، روحا سينشُد اليومَ بالأحرى يسارٌ جديد أن يتطابق معه.

في التمهيدات النثريّة لـ **القلب المغامرُ**، نجد موضعا يوضّح ألغوديسا يونغرْ البيولوجيّة:

«من مواجِد الشاطئ، ٢ زنّوفيتشْ

في الأجمة الكثيفة وراء كثبان الرمل، وسط حزام من القصب الغزير، قطفتُ في أثناء تجوالي العاديّ، صورةً مفرحة: ورقة كبيرةٌ من شجر حور الرجراجة، كانت مثقوبة من الوسط بثقب دائريّ. على حوافِّ هذا الثقب كان يبدو [٨٢٠] هدب أخضر على أنّه يتدلّى ضاربا إلى السواد، وعند معاينته عن كَثَبٍ، يتبدّى كما لو كان مشكّلا من سلسلة يساريعَ كانت تتعلّق من مخاطمها بالورقة. يُفترض أنّ بيض الفراشات كان قد فرّخ هناك، وأنّ حضنة العشّ قد توسّعت كما يتوسّع حريقٌ على التربة التي كانت تغذّيها.

النادرُ في مشهد الخراب هذا، هو أنّه كان يبدو خِلوا من كلّ ألم. كانت خصل الخمائل تعطي الانطباع بكونها مصنوعة من ألياف مدلاّة من الورقة نفسها، على نحوِ أنّ الجوهرَ لم يكن يبدو أبدا على أنّه قد انتُقص منه أيُّ شيء. فكان المرء يرى ههنا، واضحا كالنهار، حدوثَ توازن بين سجليّ الحياة؛ وخطرت في بالي عن غير إرادةٍ منّي، الكلماتُ التي كان واسى بها كونديهْ الكاردينال مزاران وهو يتحسّر على الستّة آلاف قتيل الذين سقطوا في معركة فرايبورغْ: «عجبا! ليلةٌ وحدة بباريس ستضع للعالَم أكثر من الّذين سقطوا في تلك العمليّة [العسكريّة]»[1].

موقف قادة الحرب هذا الّذين يرون التحوّل وراء الدمار، كان

---

(١) ويحكى أنّ نابليون أظهر هو أيضا، مثل تلك الكلبيّة الغالِية بعد معركة بروِيْسيش-إيلاوْ.

دائما يشدّ انتباهي باعتباره علامة على صحّة جيّدة لحياةٍ لا تخشى انصبابَ الكلوم الدامية. كذلك أجد بعض السلوان بالتفكير في تلك العبارة التي يستقبحها شتوبريانْ، «الهزال القويّ»، والتي كان يهمس بها نابليون في بعض الأحيان، في تلك اللحظات من المعارك حين يبقى القائد مكتوف اليديْن، والحال أنّ جنود الاحتياط يزحفون، بينما تحتدم الجبهةُ تحت هجوم الخيّالة ونيران المدفعيّة المتقدّمة. إنّها كلماتٌ لن يرغب المرء في أن تُعوزَه، خِرَقٌ من أحاديث باطنيّة على شفا أفران النار المستعرة، والحالُ أنّ جوهرَ قرنٍ جديدٍ يُستقطَر من دم الرّوح الملتهب.

تتأسّس هذه اللغة على الثقة بالحياة التي لا تعرف الفراغ. ومشهدُ امتلائها يجعلنا ننسى العلامة الخفيّة للألم التي تفصل بين جانبيْ التوازن، كما يفصل هنا المخاطمُ قضمُها بين اليرقانة وبين الورقة.»

(**القلب المغامر**، الطبعة الثانية، ص. ٦١/ ٦٢)

تعْدل النظرة القاسية والمتفحّصةُ ليونغرْ هي أيضا، نظرةَ البيولوجيّ. ولذلك تسلّل شيء مّا من تعرّف البيولوجيّ على النبض الأكبر للحيّ بين التكاثر والموت، إلى الحسّ السياسيّ عند يونغرْ. [٨٢١] إلاّ أنّه يجهل العتبة التي تفصل الموت الطبيعيّ عن الموت السياسيّ العنيف. وهكذا ينقل يونغرْ المعايناتِ البيولوجيّة إلى «التنظيمات» العسكريّة الكبيرة التي تتناحر فيما بينها من أجل الهيمنة والبقاء على قيد الحياة. فيطمس عن وعيٍ تامّ، الحدود بين علم الحيوان وبين علم الاجتماع. ذلك أنّ الحرب هي بالفعل، ظاهرة تنتمي إلى «مملكة الحيوان الروحيّة». ومن ثمّ يستفزّنا يونغرْ من حيث يتوخّى نهج عالم الحشرات السياسيّ. وتقوم حركة الاستقواء السيكولوجيّة عنده على الجمع في الوقت ذاته بين وجهة نظر الحشرة ووجهة نظر الباحث؛ فيحلّ محلّ اليرقانة التي تلتهِم والورقة التي

تُلتَهم. بأعضائه الحاسّة يلتحق بالجبهة التي تصْلى نارا؛ وبأعضاء فكره الباردة، يتنصّب في الوقت نفسه على الأكمةِ رئيسَ أركان الحرب، من حيث تعْترضُ له المعركةُ مشهدا استطيقيّا. هذا الانا المزدوج يطابق الفُصاميَّ السياسيّ. «الْتهمَ الخوفُ النفْس». لقد أفرغت شناعاتُ الحرب روحَه، وينجو الغلافُ بنفسه هاربا على نجم باردٍ منه يراقبُ الأنا الميْتُ بقاءَه على قيْد الحياة.

كان النظر إلى النجوم شكلا نمطيًّا لألْغوديسات فيمارْ. أمّا واضعُه الرئيس الذي يكاد اليوم يكون نسيا منسيّا، فهو برونو ه. بورغل عالم الفلك المشهور في زمانه، عالم الآثار العلويّة رقم ١ في فيْمار، وفيلسوف يوم الأحد الذي جمع من حوله مئات الآلاف من القرّاء بفضل أفكاره الساخرة والميلانخوليّة عن الإنسان في الكوْن. ومن المنظور السياسيّ، كان صانعَ «المؤالفة بين الطبقات»، والتوازن بين العمل وأرباب العمل. وعلى مرّ عشرات السنين، كان يمارس علم الفلك باعتباره ضربا من العناية بالنفس مرصودا للبرجوازيّة الصغرى التائهة. [٨٢٢] وكان مصنَّفه **علم الآثار العلويّة** الذي أعيد طبعه منذ وقت قصير، قد بيعت منه نسخ خياليّة. أمّا سيرته الذاتيّة من **عامل إلى عالِم فلك** (١٩١٩) فقد بيعت منه في مطلع الثلاثينيّات، على الأقلّ مئة ألف نسخة[١].

في كتابه **أنتَ والعالَم برمّته، صورة عالَم من وضع برونو ه. بورغلْ** (١٩٣٠)، نجد العقيدة الفلسفيّة للكاتب التي عنوانها: «الناموسُ الأكبر». في التوسّع الكونيّ لضرب التفكير الفلَكيّ، توسُّعا صاعقا أو إن شئت، جليلا، تتراخى التشنُّجات السياسيّةُ-الأخلاقيّة

---

(١) أنظر في ما يتعلّق ببروغل كتابي **الأدب وتجرُبة الحياة. سيرٌ من القرن العشرين**، مونشن، ١٩٧٨، ص. ٦٧ وما بعدها.

لـ «ميكروسياسة» فيْمار. لكنّ الصحراء الداخليّة ما تنفكّ تتوسّع على نحو لا رادَّ له. أوَ لم يكن بورغِلْ قد حثّ بنبرةِ المسامَرة الساخرة، على التجمُّد الذاتيّ للذوات؟ وما يسمّيه «الناموس الأكبر» هو ظاهرة تموُّجات يعمل على تعقّبها ابتداءً باالاهتزازات الكهربائيّة والصوتيّة وصولا إلى تحوّل الثقافات الإنسانيّة.

«ما تنفكّ قمّة الموجة وقاعُها يتتابعان. حينا في الأعلى، وحينا آخر في الأسفل نحو العمق، صاعدة هابطة ثمّ تتلاشى بدون صخب في الرمل. يتساقط الورقُ إذ تنتهي مدّتُه ويبلغ غايته، فيقع على طبقة سميكة من النبات المتحلّل ستنشأ عنها حياةٌ جديدة.

كلّ ما يحدث يهتزّ في تموّجات متتالية. وبآلاف القوى تعلو الأحداث وتنخفض. موجات صوتيّة تصل إلى ناقوس الكنيسة البحريّة الصغيرة . . . وتنتشر موجات ضوئيّةٌ بسرعة الفكر، من أبعد النجوم إلى كوكب الأرض الصغير، وتحيط بي موجات كهربائيّة تنطلق من الأعمدة العالية لتنقل عبر البلدان والبحار، ذكاء الانسان ورعونتَه إلى الأمكنة النائية من الحضارة (ص. ٤٩-٥٠)

وتخترقنا نحن أنفسنا أمواج مُلغزة جدّا. فتحمل الناموس الأكبر إلى الأنا الصغير . . .

[٨٢٣] لقد انكشف لذلك الباحث الذي لا يكلّ ولا يملّ (يعني هنا ف. فليس)، القانون العجيب: الجوهران المختلفان للحياة، الخلايا الأنثويّة والخلايا الذكرية، لهما مدّة حياة مختلفة، فالجوهر الذكريّ يدوم ثلاثة وعشرين يوما، والجوهر الانوثيُّ ثمانية وعشرين يوما. ونحن نشعر بوضوحٍ في داخلنا، بنبض الطاقة المتغيّرة للحياة . . . (ص. ٥٠)

ومن الأيّام تتكوّن السنة. وهذا أيضا موجةٌ قويّةٌ فيما يحدث على الأرض! . . . لكن يمرّ اليوم والسنة أمواجا صغيرة على محيط الأزل . . . (ص. ٥١)

حتّى الثقافات التي تركت طابعها على الكرة الأرضيّة لقرون متطاولة، هي سلاسل أمواج الإنسانية. ومنذ آلاف السنوات الماضية تعاقبت واختفت ثقافاتٌ قديمة من الصين والهند ومصر ... لقد رأت أمّنا القديمة، الأرض، أمواجا شتّى من الثقافات تغطّي سطحها؛ تظهر وتختفي كالصيف والشتاء ... ويبدو ... أنّ ثقافة عصرنا، الثقافة الغربيّة، أخذ يأفل نجمُها.» (ويتبع هذا هامشٌ في أسفل الصفحة يحيل إلى «الكتاب العُمدة» لأوسفالد شبنغلرْ.) (ص. ٥٣)

ويشدّد بروغل على أنّ «النجوم الأزليّة» ليست هي أيضا، استثناء من قانون الصيرورة والزوال هذا. وشمسنا أيضا سوف تنطفئ، على نحوِ أنّه «على هذا النجم الصغير، الأرض، سيغرق كلّ شيء في ظلام الليل، وفي الثلج، في صمت الموت الأزليّ.» (ص. ٦٥)

تنعكسُ على الامتداد الكئيب للأفكار الفلكيّة، طبقةٌ عميقة من الشعور الحيويِّ لفيْمار. إذ أنّ للذوات سهما غريزيًّا في ما يُعدمُها ويجعلها بلا معنى. فهي تتدرّب على منظوراتٍ غير إنسانيّة؛ وتفرّ إلى البرد والوساعة الهائلة. أمّا إثباتاتُها فتتقصّدُ كلَّ ما هو خارجيّ «عنها»، ممّا يساعد الانا المتجمّد من البرودة على أن ينسى نفسه داخل الكلّ الكبير.

مَن قاوم ذلك التدريب على نسيان الذات؟ هل فهم اليسار في فيمار كيف يكبح دافع الكوسمولوجيا الكلبيّة [٨٢٤] والبيولوجيا السياسيّة؟ ما يزال المؤرّخ اليوم يقف حائرا أمام حيرة شعارات يسار ذلك العصر. ذلك أنّ اليسار كان يطمح هو أيضا أن يصير «كتلة» ما أمكنه ذلك. وهنا أيضا ساد 'الالتزام بالنهج' و'الطبعُ' و'الإرادة الحديديّة'. ولقد كان فالتر بنيامين من أولئك الذين يبحثون (وكانوا قلّة) بطريقة منهجيّة، في الاتّصال بالتجارب والموادّ وطرق التفكير

وضروبِ ردّ الفعل على «الجانب الآخر». كان قد تمكّن أكثر من غيره، من فنّ إعادة توجيه فكره-، إنقاذ التجرُبة من احتكار اللغو الرجعيّ الارتكاسيّ. وأمّا عمله الرئيس في ضروب إعادة توجيه الفكر تلك فيردُ في نهاية كتابه **شارع ذو اتّجاه واحد** (١٩٢٨)، حيث جرأ على أن يرمي بنفسه في عرين الأسد بنشر أفكار عادة ما كان يحتكرها اليمين العسكريّ،- أفكارا في مغامرة الحرب وفي الزواج البربريّ بين التقنية الإنسانية والكوسموس. وبتعديل طفيفٍ، نجح في نزع الغطاء عن الروح الضارّة للفلسفة البرجوازيّة في التقنية: ذلك أنّ معنى التقنية ليس في السيطرة على الطبيعة، بل السيطرة الحصيفة على **العلاقة** بين الانسان وبين الطبيعة.

«نحوَ القبّة الفلكيّة

لو تعيّن علينا أن نعبّر عن مذهب القدامى في كلمات موجزة ونحن نستند إلى رجْل واحدة، كما فعل هلّيلْ مع مذهب اليهود، لوجب أن تكون الجملة كالتالي: «لن تكون الأرضُ إلاّ للّذين يحيون بقوى الكون دون غيرهم.» لا شيء يميّز القدامى من المحدثين مثل خوضهم تجرُبةً كونيّة يكاد هؤلاء لا يعرفونها. لقد أعلِن عن انحطاط هذه التجرُبة في أوج ازدهار علم الفلك مع مطلع الأزمنة الحديثة . . . أمّا علاقة القدامى بالكوْن فقد تحقّقت على نحو مغاير: ضمن النشوة. فالنشوة هي بالفعل التجربة التي نتثبّت فيها بأنفسنا من الأقرب ومن الأنأى من دون أن نُسقط أبدا لا هذا ولا ذاك. لكن هذا يعني أنّه ليس بإمكان الانسان أن يتواصل مع الكون في حالة النشوة إلاّ ضمن الجماعة. إنّه لخلْط رهيب لدى المحدثين أن يعتبروا [٨٢٥] هذه التجرُبة أمرا لا أهميّة له يمكن تحاشيه، وأن تُترك للفرد بوصفها حماسةً ينساق إليها في ليلة مُقمرة ذاتِ نجْم. كلاّ، إنّها تجرُبة واردة دائما في كلّ عصر، ومن ثمّ تجربة نادرا ما أفلتت منها الشعوبُ

والأجناس كما تبيَّن ذلك بالشكل الأشدّ هولا في الحرب الأخيرة التي كانت محاولة للاحتفال باقتران جديد لا عهد لنا به، بالقوى الكونيّة. كتل بشريّةٌ وغازاتٌ وقوى كهربائيّة ألقي بها في العراء وخيوطٌ للتردّد العالي تعبُر الطبيعة ونجومٌ جديدة تبرز في السماء ومجالٌ جويٌّ يَهدر مثل أعماق البحار بصدى مروحيّات الطائرات، وفي كلّ مكان تُحفر قبورُ التضحية على الأرض الأمّ. لقد اكتمل هذا التودّد العظيم مع الكون لأوّل مرّة في شكل معيارٍ كونيّ، أعني في روح التقنية. لكن بما أنّ الطبقة المهيمِنة التي تلهث وراء الربح فكّرت في التكفير عن مساعيها عبر التقنية، فإنّ التقنية خانت الانسانيّةَ وحوّلت موقع العرس إلى بحر من الدماء. السيطرةُ على الطبيعة هي كما يقول الامبرياليّون، معنى كلّ تقنية. لكنْ من سيثق في مدير لمدرسة سيرى في هيمنة الكبار على الأطفال معنًى للتربية؟ . . . إنّ الرعشة التي تثيرها تجرُبة كونيّةٌ أصيلةٌ لا ترتبط بذلك المقطع الطبيعيّ الضئيل الذي تعوّدنا على تسميته «طبيعة». في ليالي التدمير أثناء الحرب الأخيرة، كان قد تملّك أعضاءَ الانسانيّة شعورٌ كان يشبه سعادةَ المصروعين. أمّا الثورات التي تلت هذه الحربَ فقد كانت محاولة للتغلّب على قوّة هذا الجسد الجديد. قوّة البروليتاريا هي التي سمحت بقيْس تماثُله إلى الشفاء. إذا لم يتمكّن صراطُ البروليتاريا من هذا الجسد حتّى النخاع، فلن ينقذه أيُّ استدلال ينحو منحى السلْم. لا يتجاوز الحيُّ دُوارَ الدمار إلاّ في نشوة الإنجاب.» (**شارع ذو اتّجاه واحد**، ترجمة ن. ع.، بيروت، ٢٠١٢، ص. ٨٨-٩٠)

ههنا يُفلح بنيامين في كشف شيء مّا لم يستطع أيُّ مفكّر صراعيّ ولا أيُّ استراتيجيّ أو إيديولوجيّ أن يفقهه. في مجرى تأمّلها، يخفّ قليلا صراعُ تصلُّب الذات. إذ في النشوة وفي تفكّك الأنا يُتعرّف إلى مفترَض التواصل مع الكوسموس؛ وتُستشعَر في الوقت ذاته، المؤالفةُ الممكنة بين الانسان والانسان. لكنّ بنيامين يبقى أيضا حبيسَ التباس

هذا الموضوع. فهو [٨٢٦] يتحدّث عن صراطِ البروليتاريا التي لا بدّ لها أن تتمكّن من الجسد المجتمعيّ «حتّى النخاع». هنا يَرْتَشِمُ التناقضُ كلُّه. إذ ليس ثمّة أيّ طريق يؤدّي بسهولة من نشوة الانجاب إلى صرامة الصراط. كانت الفاشيّة قد جمعت بين النشوة والصراط، إذْ حشدت على أعمدتها، هذيان السلطة ونشواتِ التدمير. فلم تكتف بتنظيم مصالح رأس المال الأكبر، بل أيضا عنصرَ صوفيّةٍ سياسيّة. وبلعبة فكريّةٍ يحاول بنيامين أن ينافس الخطر الفاشيَّ من حيث يذكّر اليسارَ بضرورةِ أن تُنتزَع من الفاشيّة، أسلحتُها الايديولوجيّة ومبدؤُها السيكولوجيّ.

من بين الفلاسفة القلائل في ذلك العصر ممّن لم يبحثوا عن خلاص الفرد في أشكال تصلّبه وتجمّده وتكتّله، يحتلّ ماكس شلِرْ منزلة مرموقة، شلرْ الذي هو أيضا ملتبسٌ غامض، و«عميل مزدوج»، وبرجوزايٌّ ميّالٌ إلى الاعتراف بطريقةٍ تزييغيّة. هو أيضا أصابه من الحرب الكبرى، الدوارُ فدُفع إلى صوغ أفكار كريهة في تأييد الحرب والشوفينيّة الألمانيّة (**في عبقريّة الحرب والحرب الألمانيّة**، لايبتسيش، ١٩١٥). فيما بعد أخذ شلر مسافته وكان في هذه أيضا من القلائل، ممّا كان يسميه توماس مانْ وهو يتحدّث عن حالته، «الخدمة العسكريّة بالقلم». وفي سنة ١٩٢١، عند استنكاره للوباء الألمانيّ الذي يعود إلى «إنجاز الواجب بأيّ ثمن»، لم يعد يستعمل منذ وقت طويل، اللغة العسكريّة، ولكنّه يتحدّث عن «خيانة الفرح». هنا يقدّم على نحو مسبَّق، الحجج السيكولوجيّة والأخلاقيّة لنقد جازمٍ للمتْعانيّة النازيّة المستقبليّة، أي للفلسفة المنافقة التي تقوم على القوّة-بواسطة-الفرح والتي من خلالها كانت هيئة العمل الوطنيّ تتأكّد من هيمنتها على القلوب الشقيّة. [٨٢٧] ذلك أنّ النازيّين كانوا

يعرفون كيف يعبّأ التعطّشُ إلى الإيجابيّ ويُحفّز الافراد الأشقياءُ والحيارى على«الانخراط» والتكتّل والمشاركة في «البناء». يرى شلر أنّ هذا كلّه لا يمكن أن يُثمر ولا أن يؤدّي إلى شيء. ذلك أنّ الاشقياء حين «يبنون» وينخرطون، إنّما ينشرون شقاءهم. «'وحدهم السعداءُ من البشر هم الأفاضل'، كما قالت ذات مرّة وهي على حقّ، ماريا إبنرْ-إشِنْباخْ» (**الحبّ والاعتراف**، ١٩٧٠، ص. ٧٢)

وكما بيّنا آنفا، قولُ «نعم» بسخرية لافتةٍ أو بخشونة كلبيّة تزكيةً للشرور باعتبارها وقائع فعليّةً لا رادَّ لها، إنّما هو جزء لا يتجّزأ من روح عصر فيمار. في هذه الـ«نعم» تظهر بسهولة نزعةٌ دفاعيّة: درعٌ للأنا ضدّ ألمه، و«لا» لما سيكون حقيقة ذاتيّة، «لا» للجروح الغائرة وللضعف وللعوز. ويمكن أن ندرك هذا بأكثر وضوح إذا ما قابلنا ذلك بألغوديسا ١٩١٦ لشلرْ **معنى الألم** باعتبارها وسيلةَ معارضة. في هذا النصّ يجمع شلرْ عناصر أخلاق مغايرة وسياسة مغايرة؛ عدم التصلّب ضدّ الألم، بل توسيع الـ«نعم» والاعتراف أيضا بألمنا. لكنّ هذا ليس ممكنا إلاّ في حياة تعتمد على الدين، وتشعر في أعماقها بطمأنينة نفسيّة لا تهتزّ. هذا ما يحدّه شلرْ بلفظ «الغبطة». وسرّ هذه القدرة على معاناة الألم، لا يكمن في تصلّب الانا وفي ألغوديساته السياسيّة التي تُدعى كتلةً، قوّةً-بواسطة-الفرح، مواجهةً، أنا فولاذيّا، أنا البناء، بل في المبدأ المسيحيّ الدفين الذي كان تولستوي قد جدّده: «لا تقاوم الشرّ».

[٨٢٨] «في المقام الأوّل، يعُمّ استرخاء عارمٌ يفعل في حدّ ذاته، فعلَ المحرِّر المخلِّص؛ استرخاء بواسطة التسليم والاعترافِ المحض والتعبيرِ الساذج عن الألم والوجَع. فلا يبقى أيُّ شيء من الكبرياء القديمة افتخارا بالألم الذي من شدّته يأخذ المرء يخبرُ قوّتَه ويتباهى

بها. ولا شيءَ أيضا يبقى من تلك الأنفة التي تجعل المرء يخفي ألمه عن الآخرين وعن نفسه، تحت ظاهرِ رباطة الجأش أو أشكال خطابة «الحكيم» المحتضر والمتألّم. ومن ثمّ يدوّي في الكون من جديد، صراخُ المخلوق المتألم الذي طالما كُبت، صراخا حرّا ومرّا. لقد عبّر المسيحُ المصلوب بحرّية عن الألم الأعمق وعن الشعور بتنائي الإله، إذ قال: «إلاهي، لماذا تخليّت عنّي؟» مذّاك تنتهي كلّ سفسطة. الألم هو الألم وهو الشقاء، واللذة هي اللذة؛ وليست الغبطةُ الإيجابيّةُ «سلاما» أو «خلاصا للقلب» وحسب كما هو الحال عند بوذا، بل هي خير الخيرات، وبدلا من الخمول وفتور الشعور، «تألّمٌ» يستنفدُ المرءَ وجيعةً تلطّف النفسَ في **رحمةٍ** بالنفس وبالآخرين». (ص. ٦٤-٦٥)

في نهاية المطاف، تنشأ كلّ ذاتيّة سجاليّةٍ عن صراعات إنكار الأناءات لذاتها في مقابل الألم الذي يصيبها لا محالة من جهة ما هي كائنات حيّة. ومن ثمّ، «تشيّد وتبني»، وتتسلّح، وتتسيّج بالحيطان والأسوار، وتتماسف، وتتخشوْشن حتى تحمي نفسها. لكنّ الاختمار دائمٌ فيها بلا انفصال. فالذين يشيّدون ويتسلّحون، سيهدمون وسيضربون ضربتَهم في يوم من الأيّام.

[٨٢٩]

١٠. دعاءٌ في قرارة النفس من أجل نابوليون- كلبيّات سياسيّةٌ V: التمرّن على الوقائع البشريّة

«نحن الألمان ما عدنا نُفلح في أن يكون لنا من جديدٍ، غوته، بل لن يكون لنا إلاّ قيصر»

أوسفالد شبنغلر، **تشاؤميّةٌ؟**

«بالنسبة إلينا، ابتدأ عصر الدول المحاربة مع نابليون ومع عنف تدابيره. كانت فكرة الهيمنة العسكريّة التي هي في الوقت ذاته هيمنة شعبيّة على العالم، قد صارت لأوّل مرّةٍ، في دماغه فكرة مؤثّرة . . . وهذا القرن هو قرن الجيوش الضخمة الدائمة وقرن الخدمة العسكرية الإلزاميّة . . . منذ نابليون، يكون مئات الألوف، وفي نهاية المطاف ملايين البشر، مستعدّين باستمرار للمشاركة في الحملات العسكريّة، كما توجد في الموانئ أساطيل حربيّة ضخمة يعاد تجديدها كلَّ عشر سنوات. إنّها حرب من دون القيام إلى الحرب، **حرب المزايدة بواسطة الأسلحة وسرعة الردّ على الخصم، حرب الأعداد والسرعة والتقنية** كلّما أجِّل التفريغ، أصبحت الوسائل ضخمة، وازداد التوتّر على نحو لا يحتمل . . . تتحكّم أكبر مراكز السلطة في العالم حسب هواها، في الدول الصغرى فتتصرّف في أراضيها وفي اقتصادها وفي رجالها؛ وهذا كلُّه لم يعُد سوى مناطق ومتاع ووسائل لغايةٍ

بعينها. لقد تعلّمنا في بضع سنواتٍ، ألاّ نعير أيّ انتباه لأحداث كانت قبل الحرب، ستجمّدنا وتشلّ حركتنا. من ما يزال يفكّر اليوم بجديّةٍ في ملايين البشر الذين هلكوا في روسيا؟»

أوسفالد شبنغلر، **أفول الغرب**، مونشن، ١٩٢٢ ثمّ ١٩٧٩، ص. ١٠٩٧-١٠٩٨

[٨٣٠] تكشف نابليونيّةُ جمهوريّة فيمار التعرُّجات والأزماتِ التي من خلالها دخل إذّاك رجال البرجوازية الصغرى والبرجوازيّة المثقّفة، في قرن الاستراتيجيا. يسمّى ذلك في الوقت الحاضر، وإن كان فيه في غالب الأحيان، تشديد في غير موضعه، «تسييس المثقّفين»، أو «تسييسَ الجماهير». وفي الحقيقة، الحرب الكبرى هي التي سيّست الجماهير. إذ أنّها حوّلت على مرّ سنواتٍ، وعْياتِ قارّة برمّتها، إلى وعيات تترصّد الجبهةَ وتراقبها. فالتقارير التي كان يبعثها المراسلون عن الحرب، ولّدت عند كلّ امرئٍ نظرةَ رئيس أركان الحرب؛ ونما عند كلّ فرد، الشعورُ بأنّه إن لم يكن هو ذاته قائدا حربيّا، لا يستطيع أن يعدوَ كونَه دولابا صغيرا ضمن مكنة الحرب. كانت التقارير الواردة من الحرب، تقصف طيلةَ أربعة أعوام، الوعيَ الجمْعيّ. ولأوّل مرّة نشهد ما يسم الحداثةَ جمْعنةً مفرطة للانتباه،- وما استيقظ لدى الأفراد والجماعات، «وعيا سياسيّا» كان منظوريةَ المعاين للكارثة، متلصِّص الحرب.

ما يسمّى بالتسييس إنّما ينطلق من العسْكرة المكثّفة ومن التعبئة الاستراتيجيّة للوعيات، ولا يقف هذا عند السطح. فالتسييس يتغلغل حتّى في الوضعيّات الجسمانيّة، وفي أشكال الإدراك. في سنة ١٩١٢ كان فالتر راثيناو قد وسَم ذلك بـ«تنشئة السياسيّين» من حيث تصل

حتّى إلى «الحانوتيّ»، نماذجُ الفكر التكتيكيّ وتقويمات الوضعيّات العامّة إلخ[1]. وبعد بضع سنين، سيغدو التسييس بما هو [٨٣١] مشاركة في التفكير الاستراتيجيّ زمنَ الكوارث الطامّة، وعيا عامّا. ولم يصبح واقعا فعليًّا للجماهير إلاّ مع فوضى الأحزاب ورؤى العالَم الفايمريّة. لكن في الوقت ذاته، كان الوعي الجمعيّ قد أظهر ميْلا إلى معارضة ذلك النمط من التسييس. ذلك أنّ الاستياء من السياسة واستقباحَها كانا جزءا لا يتجزأ من أقوى التيّارات السيكولوجيّة-السياسيّة في تلك السنوات. واستفاد من ذلك بخاصّة، الشقّ القوميُّ الذي لم يقدّم نفسه آنذاك بصفته «حزبا»، بل بصفته «حركة».

كما يطمح الأنا السياسيُّ إلى الشدّة والقدرة على التكيّف، تتمرّس عينه على طريقة الرؤية الحاصلة عند قادة أركان الحرب والديبلوماسيّين: التعرّف على أرض المعركة، أخذ الظروف بعين الاعتبار بكلّ «برودة»، الإحاطة بالأرقام، المحاورة فالمناورة ما اقتضى الأمرُ ذلك، الهجوم متى كان الوقت مناسبا[2]. وكانت الخطابة الشيوعيّة تسمّى هذه الأشكال من الحسابات بصريح العبارة، «التفكير بالنظر إلى سياقات وملابسات معيّنة»، وتؤكّد أنّ الأمر يتعلّق

---

(١) في السنة نفسها، يكتب لودفيش روبنر مقاله المشهور «يقتحم الشاعرُ السياسة». انظر: مصنّفات روبنر ١٩٠٨-١٩١٨ ليبتسيش، ١٩٧٦، ص٢٥١ وما بعدها. **الكاتب بصفته خبيرَ متفجّرات ومحييا ومحدثا للهزّات**: «رأسُ الأمر الآن هو الحركة والشدّة وإرادة الكارثة».

(٢) وهذا يخصّ الجانب المشهديّ للسياسة. أنّ السياسة تحوّلت في الوقت ذاته وأكثر فأكثر، إلى إدارة، فهذا ما بقي غريبا على الرجال السياسيين الذين طبعهم النموذج العسكريّ. ذلك أنّهم يعوّلون على «حراك الجماهير»، ومن ثمّ يفضّلون تشكيل «جبهة» بدلا من «تحالف». ويفضّلون أيضا أن يعطوا الأوامر بدلا من سنّ القوانين. يحبّذون الذهاب إلى الشوارع بدلا من الذهاب إلى البرلمان والوزارات.

ههنا بالمعرفة «الجدليّة» بالكلّ (قارن: ما ورد من نقدي في الباب المنطقيّ). والسياق القائمُ هو ما وصفه شنغلر بصيغة لافتة: «حربٌ من دون القيام إلى الحرب». في هذه الرومنسيّة الباردة للرؤى الاستراتيجيّة الكبرى، يتقارب معسكرا اليمين واليسار السياسيّان من بعضهما البعض. وفي أيّام الناس هذه، تنفذ نماذج التفكير هذه التي في «سياسةِ واقعِ الحالِ القائم» حتّى إلى رجل الشارع؛ إذ أنّ هذا التفكير «المهيّأ» منظوريّةً مصطنعةً لرجال الدولة وذهنيّةً لقادة أركان الحرب، هو تفكير يعرُكُ ويشكّلُ حتّى دماغَ الضعفاء. والنموذج السياسيُّ-السيكولوجيّ للعقود القادمة [٨٣٢] إنّما هو الترسُ الذي «يشارك بالفكر» المكنة. إذ أنّ من أصابته عدوى النشوة الباردة «للتفكير بالنظر إلى سياقات بعينها» سيكون مستعدّا للتحوّل بسهولةٍ إلى أداةٍ سياسيّة في المستقبل.

يتنزّل طُقسُ نابليون في جمهوريّة فايمر ضمن هذا الإطار. إذ أنّه يسمُ طورَ استعمار سياسيّ داخليّ. مع هذا الطقس تبلغ المازوشيّة السياسيّة في صعودها مستوى أعلى، حيث يتعلّم الأنا الصغير المشاركةَ بانفعاليّة شديدةٍ، في سلاسل أفكار استراتيجيّ كبير يتولّى أمره. هذا ما كان إرنست يونغر قد أبانه على مستوى عالٍ من كتابة المقالة، أعني الوهم المصطنع في أن يكون المرء في الوقت ذاته، رئيس أركان جيش، المضحَّى به، اليُسروع والورقة،- وهذا ما تنخفض به شّتى السير والمسرحيّات والرسائل حول نابليون (وآخرون من «رجال الفعل» مثل سيسل رودس ووارين هستينغ، إلخ) إلى مستوى متوّسط. هنا تجد الساديّة-المازوشيّة اليوميّةُ المهذَّبةُ منها و«نصف المهذّبة»، لغتَها. فالورقة تجعل «أنا» أسيادِ اليسروع يحلم. أمّا القاسم المشترَك بين الملتهم وبين الملتهَم فينشأ من خلال تعاطف

الورقة مع النفس المتألّمة لليُسروع؛ ولذلك يُصوّر نابليون مخلوقا شيطانيًّا، مخلوقا يتألّم وينبغي أن يجعل الآخرين يتألّمون. وكان غوته قد رأى في نابليون، شكلا بورميثيوسيّا[1]. ويعزّز أدب السيرة الفيماريُّ هذا البُعد. يتابع نابليون مساره الوهّاج كالشهاب الثاقب؛ ثم ينطفئ وهو يُنيرُ أشنع أشكال بؤس الأفراد المستضعفين الذين يحاكون في الحلم، «الرجل العظيم».

بالنسبة إلى شبنغلر الذي أشار في مجلّديْ كتابه **أفول الغرب** (١٩١٨-١٩٢٢)، إلى نابوليون الأوّل [٨٣٣] ما يناهز الأربعين مرّة، هذا الكورسيكيّ هو الشكل النموذجيّ لمصير أوروبّا؛ ويطبع ظهوره فترة تاريخيّة دقيقة من منحنيات سيرة الحضارة الغربيّة.

«كذلك دخلنا في عصر الصراعات الكبرى الذي نجد فيه أنفسنا اليوم. فهذا هو المرور من النابليونيّة إلى القيصريّة، وهي مرحلة عامّة لتطوّر يدوم على الأقلّ، قرنيْن، مرحلةَ تطوّر نشهدها في سائر الحضارات.» (**أفول الغرب**، ص. ١٠٨١)

ونجد في أسلوب شبنغلر قمّة علم النبات السياسيّ حيث تتشابك على نحو أكثر جذريّةً ممّا عند إرنست يونغر، نظرةُ عالم النبات مع نظرة السياسيّ والمؤرّخ والاستراتيجيِّ في سياق وحدة ساديّة-مازوشيّة:

«... الثقافات بما هي كائناتٌ حيّة من المرتبة الأعلى، تنبُتُ مثل الأزهار في الحقول، في سياقِ انعدامِ غائيّةٍ سامٍ...» (**أفول الغرب**، ص. ٢٩)

---

(١) قارن: هانس بلومنبيرغْ، **عرْكا للميثوس**، فرانكفورت على المايْن، ١٩٧٩، ص. ٥٠٤ وما بعدها.

«لكن ما السياسة؟- فنّ الممكن؛ هذه عبارة قديمةٌ تكاد تقول كلّ شيء. رجل الدولة العظيم هو بستانيُّ الشعب.» (**أفول الغرب**، ص. ١١١٦)

الرجل السياسيّ كما كان عليه نابليون، هو «رجل الوقائع» بإطلاق.

«الرجل العارف بالوقائع لا يخاطر البتّةَ بتوخّي سياسة العاطفة والبرنامج. إذ هو لا يعتقد في الكلمات الطنّانة. فهو يردّد دائما على لسانه سؤالَ بونس بيلاتْ حول الحقائق: رجل الدولة المفطور على السياسة يتنزّل خارج الصواب والخطأ.» (**أفول الغرب**، ص. ١١١٢)

لقد رسم إميل لودفيغ أيضا، وهو من أشهر كتّاب سيرة نابليون في سنوات فيمار، صورةَ البطل في ألوان مماثلة ملطَّفة بنبراتٍ ليبراليّة وفردانيّة ومسَكْلِجة. وكان كتابه عن نابوليون مقروءا على مدى واسع في ذلك العقد[١]. وهو يحكي [٨٣٤] في صيغة الحاضر، الملحمة البطولية للرجل العمليّ للحداثة الذي كانتِ تدفعه «كلبيّةٌ بطوليّة» (ص. ٤١٤). وانطلاقا من هذا الاندفاع الداخليّ، استهلك قوّته الحيويّةَ في الألعاب الناريّة للحملات والأفعالِ السياسيّة،- عبقريٌّ، باردُ الطبع، ذو خيال مجنّح، وضعانّي، طاغية، بالغ التأثّر، شجاع، حَسّابةٌ، مجبولٌ على «غياب القناعاتِ النَتّاجِ» وعلى اللعب والابتكار، من حيث كان مهيّأً لأن يحيا «ديناميّتَه اللاأخلاقيّة».

«... في الإنجاز والعمل استُنفدت سعادةُ هذا الرجل الذي لم يستمتع بشيءٍ آخر غير الفعل المنجَز.» (ص. ٤٦٣)

---

(١) صدر في ١٩٢٥ عند روفولتْ. وفي ١٩٣١ أخرجه الناشر في طبعة مخصوصة من ١٠٠٠٠٠ نسخة.

لم يتمكّن المؤرّخون وكتّابُ السيرة من إدراك الكلبيّات النابليونيّة إلاّ مع «الموضوعيّة الجديدة» لما بعد الحرب-، أعني حسّها الحصيف في النجاح حيث يبدو أنّ الطموحَ المتراخي قد امتلأ استرداديًّا، بحيويّة فيمارْ التي كان المرء يرى فيها ذاته تنعكس كأن على مرآة، وهو يحيا في إثباتٍ ذاتيٍّ ينقاد مع ذلك ويتأرجح بين السانح والمعطى-، نصفَ-ذات تقود وتسيّر ونصفَ-أداة في خدمة «المصير» التاريخيّ. حضورُ البديهة هذا هو تحديدا ما يرسم لودفيغ جيّداً ملامحَه، بديهةً تقوم على الانسياق لتيّار الممكن الذي يضع الأنا النابليونيَّ في تزامُن مع أمزجة الحيويّة الفيماريّة وتأمّلاتها الذاتيّة وأحلامها ومشاريعها: التزحلقُ على أمواج روح العصر العاتي، والحضور الاستراتيجيُّ، وقولُ «نعم» كلبيّة لجميع «الشناعات الضروريّة» في السياسة والأعمال. وهاكُم ما يعني في نظر لودفيغ، ذلك الملازم الشابّ نابليون في حامية فالنس على الرُّون:

«لا يستطيع روسّو أكثر الكتّاب شعبيّةً في تلك السنوات، أن يقاوم موضوعيّة [نابليون] الحاسمة، ولا أن يتغلّب على تلك النظرة الواقعيّة؛ كانت مقتطفات [٨٣٥] من **أصل النوع الإنسانيّ** تقطعها باستمرار، كلماتٌ تتردّد بعزم: لا أصدّق كلمة واحدةً من ذلك كلّه...». (ص. ١٩-٢٠)

وينجح كاتب السيرة في الإشارة اللافتة إلى لقاء نابليون مع غوته، حيث قال الامبراطور بعد أن رأى الشاعر:

«هذا لعمري رجل ليس كالرجال!

ومن المعلوم أنّ شيطانيْن يتعرّف أحدهما إلى الآخر في

الهواء . . . لم يُشهَد لهذه اللحظة على مرّ آلاف السنين، مثيلٌ إلاّ في اللقاء بين ديوجين والإسكندر.[(١)]» (ص. ٣١٠)

لكنّ طابع المجازفة الساخرة للواقعيّة النابليونيّة ينكشف بخاصّة في النُحوسةِ وقلّة البخت، - تلك القدرة التي للأناءات القاسية تغلُّبًا على فشل مشاريعها وعلى خيبة آمالها. في نهاية المطاف، لا تتبقّى إلاّ الطاقةُ على التدبير من دون أوهام، وإرادةُ البقاء. يقول لودفيغ على لسان نابليون الذي هرب من موسكو عبر بولندا، بعد أن كلّفت حملتُه على روسيا حياةَ نصف مليون رجل:

« . . . إنّه أعظم مشهد سياسيّ! من لا يخاطر بشيء لا يكسب شيئا. وليس ثمّة بين الأمور الجليلة وبين التفِهةِ إلاّ خطوةٌ واحدة . . . ! من كان بمقدوره أن يتوقّع حرقَ موسكو. . . ! صار نابوليون أكثر مجازفةً ومغامَرة. وكان يتكلّم أمام البولنديّين عن جيش كما لو أنّ هذا الجيش لم يهلك منذ وقت طويل . . . وكانت تتخلّل أكاذيبَه مقارناتٌ تاريخيّة، وكان ينزّل الأحداث الجارية ضمن التاريخ، ويستند إلى العناية الإلهية، ويعيد مرارا وتكرارا الجملةَ الكلبيّةَ المفخَّمةَ التي تقرّب بين الجليل والتَفِهِ، وتستبق كلَّ نقد. لقد أخذت أفعالُ الواقعيّ العظيم تظهر له كما العالَمُ، على أنّها قد صارت إلى مشْهد صرفٍ؛ كذلك يبلغ نابليون مع فوات مجده وأفول نجمه، درجةَ السخرية العليا.» (ص. ٤١٦-٤١٧)

[٨٣٦] بمثل هذه الخُطاطات السيكولوجيّة، يبدو إميل لودفيغ متفوّقا على الواقعيّة الفظّة لشبنغلر. إذ في ذروة الواقعيّة يرى المرء

---

(١) هذا التناظر غوته/ديوجين فيه جرأةٌ بقدر ما هو صائب. انظر ما قلنا عن دور غوته في الكونيقيّة المحدَثة البرجوازيّةِ لتيّار الشتورْم أوند درانغْ، ص. ٢١٤ وما بعدها [= الإحالة إلى ترقيم الصفحات الوارد في النصّ الأصليّ للمجلّد الأوّل من **نقد العقل الكلبيّ**. ن.ع.]

معنى الوقائع الصلبة ينقلب إلى خرافةٍ ومشهديّةٍ وكذبة وسخرية. ومن ثمّ، يلمس لودفيغ النقطة العمياء في وعي شبنغلر فيلسوفِ التاريخ الذي كان فخورا بموقفه المخشوشن وبأخلاقه البروسيّة والرومانيّة اللذيْن أراد بهما أن يخفيَ كم تكبّد في حياته من جراحات ووهنٍ وشقاء واضطغانٍ، وكم حبست عيناهُ من دموع.

في هذا اعتبر نفسَه وهو على حقّ، الخلَفَ «المنحدِر نوعيّا» من نيتشه. وكان شبنغلر قد دُفع إلى الارتماء في أحضان اليمين لأنّه بعد النجاح، كان قد قمع بعنفٍ، تجرُبته الذاتيّة في الشكّ وفي الوَهن، تجربةً كانت معتبرةً جدّا قبل تنفُّذه الكبير سنةَ ١٩١٨[١]. لقد أدرك «الأديب» لودفيغ من نابليون الرجل الخبير بالوقائع، سلسلةً من السمات والملامح غابت عن نظر شبنغلر، - أعني عنصر التدجيل، وعواملَ الإغواء والمشهَدَة والديبلوماسيّة، والهروب الكلبيَّ إلى صراحة زائفة. ولقد كان لشبنغلر من الأسباب ممّا كان سيجعله يأخذ في الحسبان هذا الجنسَ من الظواهر. إلاّ أنّ معاينتَه لذاته قد أخفقت لحظةَ أخذَ يقدّم مسرحيّةَ المنظّر الكبير وصاحبِ ذوي السلطان. كذبتُه هذه في تعامله مع ذاته، كانت قد أفسدت عليه نظريّته في القيصريّة. وبقليل من الصدق والأمانة إزاء بنيته السيكولوجيّة، كان بإمكان شبنغلر أن يعرف بسهولة أنّ الألمان ما كانوا ليلدوا قيصرا أبدا، بل [٨٣٧] ممثّلا مريضا ذرّافا للدموع سيؤدّي تحت تصفيقات الجمهور المضطربِ، دورا انتحاريًّا لقيصر[٢].

في الحداثة، وحده عالِمُ النفس أو مؤلّفُ المسرحيات الدراميّة

---

(١) أنظر: أ. م. كوكتانكْ، **أوسفالد شبغلر في عصره**، مونشن، ١٩٦٨.

(٢) كان توماس مانْ يسمّي شبنغلر بـ«المحاكي الكريه لنيتشه»؛ ت. مان، **الرسائل ١٨٨٩-١٩٣٦**، فرانكفورت، ١٩٦٢، ص. ٣٢١.

كان له بختُ أن يبقى واقعيّا. فالتنبّؤ النيتشويّ بهِلٍّ النمط المسرحيّ يُفسد الأشكال «الجادّة» للواقعيّة من حيث يجعل منها رؤى للعالم وضعانيّةً وأحاديّةً من نمطٍ قبْحداثيّ. من لا يدرك مسْرَحَةَ الواقع، لا يدرك أيضا الواقع. وعلى أيّ حال، كان إميل لودفيغ على طريق الصواب حين وصف مشهد موت نابليون في سانت هيلين:

> «يتأرجح مزاج نابليون بين الانفعال الباثولوجيّ وبين السخرية. وحين أعلن له خادمُ منزله ظهور نجم مذنّب قال له الإمبراطور: «إنّها علامة تنذر بموت القيصر». لكن حين قال له طبيبه إنّه لم ير أيّ مذنّب، ردّ عليه الإمبراطور المريض: «إيهِ، يمكن أن يموت المرء أيضا من دون ظهور نجم مذنّب»». (ص. ٦٤٩-٦٥٠)

نحن في سنة ١٩٢٥ . وهي السنة التي توّفي فيها الرئيس فردريش إِبرْتْ الذي ظلّ اسمه مرتبطا دوما بالواقعيّة الاشتراكيّة-الديمقراطيّة الزائفة لجمهورية فيمار؛ السنةَ التي يخلف فيها إبرت، هيندنبورغْ «المنتصُر» في تنّينبرْغ. ومن المشكوك فيه أن يكون هذا الظابط القديم قد فهم في أيّ عصر وأيّ وقائع فعليّة كان يعيش. وهي أيضا السنةُ التي نصّب فيها الشيوعيّون إذ قدّموا مرشّحَهم الرمزيّ تلمان الذي لم يكن له أيّ حظّ في النجاح، العجوزَ الرجعي هيندنبورغ في مهاّمّه رئيسا. ولم يصوّتوا للمترشّح المعارض الذي يحمل اسم ماركس، السياسيّ الوسطيّ[1] الذي كانت حظوظه قويّة. لكنّهم كانوا يتّبعون [٨٣٨] استراتيجيّة «واسعة» تتّسم بالإفراط في الواقعيّة، ومن ثمّ حالت دون أن يفهموا فهما صحيحا دورهم في هذا النوع من الظواهر الصغيرة «السطحيّة».

---

(١) لا يراد بذلك التقليلُ من الفشل الذريع لسياسة الاشتراكيين الديمقراطيّين في هذه الانتخابات.

هاينريش مانْ كان هو أيضا مرتبطا بهذا العصر عن طريق بعض جماعات اليسار وبعض «المثقّفين»، وكان قد قُدّم مترشّحا رمزيّا للرئاسة. في تلك السنة كتب هاينريش مان مقالا عن مذكّرات نابليون. وفي نظره، نابليون كان يجسّد بعدا طوباويّا: الكورسيكيُّ هو شكلُ إسقاطٍ لأحلام اليسار الليبراليّ التي تتعلّق بـ«سياسة واقع الحال القائم» حيث سيحدث ما لا يمكن البتّة توقّعه في موضع آخر: تلاقي الفكر والفعل، الأفكار والشرائع. ويقرّر هاينريش مان أن يترك جانبا «كلبيّةَ» الامبراطور «النتّاجةَ» وملامحَ كراهيّته للبشر. ولا يُؤخذ أيضا بعين الاعتبار احتقارُ نابليون «للمثقّفين». ذلك أنّ النخبة المثقّفة الليبراليّة في فيمار التي ليست ببعيدةٍ عن قساوة يونغر، كانت عند إنعام النظر في القيصر، قد انتهت إلى أنّه كان يتعيّن التسليم بـ«الشَقّ الدامي» طالما أنّه من فِعال رجل من طينة نابليون. تحت علامة نابليون، يخِفّ الاشمئزازُ الليبراليُّ من الماكيافليّات حين تعرف كيف تتخفّى فلا تستند إلاّ إلى الأفكار الكبرى والضرورات القاسية.

«الكتاب الذي أرجع إليه في أغلب الأحيان هو مذكّرات نابليون. لقد كتبها في صيغة ضمير الغائب، ممّا له وينبغي أن يكون له أثرُ شخصيّة إلهيّة. وهو لم يمجّد شخصه في تلك المذكّرات، بل بجّل بالأحرى القدرَ الذي أمضى عليه بعظائم الأمور، ويجد فيه ما به يبرّر كلَّ شيء. من موقع ملاحظته الذي كان فريدا، والذي يسمى سانت هلين، أظهر صيرورةَ واستكمالَ الرجل العظيم.

الرجل العظيم الذي كان يعرفه هذا الكاتب، دخل في التاريخ كما القذيفةُ في المعركة. على هذا النحو أرسلته الثورةُ. لقد اعتنق في الحياة فكرةً بعينها، فجسّدها ونحا نحوَها

[٨٣٩] . . . تموت الفكرةُ الليبراليّةُ فلم تعُد توجد. إلاّ أنّ نابليون يعظُم بلا انفصال. وها أنّ أوروبّا تقترب أخيرا من الولايات المتّحدة

التي أراد لها أن تكون . . . لقد بدأت عبقريّةُ أوروبّا بعد مائة سنة، تعْدل عبقريّتَه . . .

. . . الآن، هنا وهناك، تفهم عبقريّةُ أوروبّا الديكتاتوريّة. أمّا معاصروها اللبيراليّون فقد تحمّلوها من دون أن يفهموها . . . لقد كان حامي الفقراء المعدمين. وكان بديكتاتوريّته قد كبح جماح ما يقع الآن تحديدا، أعني هيمنة المال . . . لقد كان ديكتاتورا شعبيّا، وقف بقوّته الروحيّة في وجه كلّ القوى الماديّة . . .

في يومنا هذا، هو نفسُه القائد، والمثقّف الذي يستخدم العنف. وحيثما عمل اليومَ قائدٌ من أيّ نوع كان، على مستقبل الإنسان، يتجلّى دوما ذلك المثقّف. مذكرّاته هي متنُنا، ونحن نتّفق معه على نحو آليّ.

وإنّه لمن البديهيّ أنّه سيكره وسيُطيحُ بما نسمّيه الآن ديمقراطية، وبما سيبدو له على أنّه وجهُها الممسوخ . . .» (هـ. مان، **الرّوح والفعل، مقالات**، مونشن ١٩٦٣، ١٢٥-١٢٩)

كان هربرت ماركوزه قد سمّى فيما بعد، هذا السياق من الأفكار بـ«بالإبطال الذاتيّ للبيراليّة». ذلك أنّه حتّى العقول اللبيراليّة التي من أعلى مستوى كانت في سنة ١٩٢٥، مستعدّة لطرح تقاليدها الفكريّة كما لو كانت أوهاما[١].

أمّا المخرج الوحيد فلم يزل يتمثّل بالنسبة إلى شبنغلر، في العناد البروسيّ زمنَ أفول حضارتنا المتجمّدة. وكان هاينريش مان يحلم بمستقبل مشرق. وحين ظهر في ١٩١٨، **أفول الغرب**، المجلّد

---

(١) بعد عشر سنوات اعتلى هتلر سدّة الحكم، فكتب توماس مانْ في رسالة سنة ١٩٣٥: «لكن، هل ما زال يمكن أن نعترض اليوم بأيّ شيء ضدّ ديكتاتوريّةٍ مستنيرة؟» توماسْ مان، **الرسائل ١٨٨٩-١٩٣٦**، فرانكفورت ١٩٦٢، ص. ٣٩٧.

الأوّل، قال هاينريش على لسان أحد الثوّار الفرنسيّين في مشهد كتِب في ذلك العهد:

« . . . غير أنّها (= قوّة العقل) تنمو بشكل خفيّ في كلّ واحد منّا. وبالتالي، لا تفعل الكوارث غيرَ التسريع بنموّها. وإذن تقرّبنا الكوارث من السعادة. في الأساس، نحن نريد الكوارث، لا من باب الفساد، بل لأنّنا ننشُد السعادة . . . » (هـ. مان، **الرّوح والفعل، مقالات**، مونشن ١٩٦٣، ص. ١٣٧)

[٨٤٠]

١١. «ساعةُ وُضوح» اعترافاتٌ عظيمة لوعيٍ منقسم

هل تعيش اليوم؟ لا، إنّك لا تعيش،- بل إنّك هائم على وجهك مثل شبح. وقلّما التقيْت مثقّفا لن يسلّم بذلك في لحظة وضوح. غير أنّ قليلا من المثقّفين رادف هذا الاعتراف بالفعل والممارسة. وقد استمرّوا على تيهِهم هائمين كالأشباح، متساقطين هنا وهناك، ضحايا عاجزة لتناقض لا ينحلّ.

يوهنّس ر. بِشِرْ، **الطريق إلى الجماهير**،
ضمن: **الألوية الحمراء**، ٤ تشرين الأوّل، ١٩٢٧

في غبَش البنية الكلبيّة، غالبا ما تستبق الاعترافات الأشكال الممكنة لإسقاط الأقنعة. وهذه الاعترافات هي مقطوعاتُ بسالةٍ لوعي متوتّرٍ يبحث من وقت لآخر عن «البوْح» بعنف (قارن: «الحاجة إلى البوْح» عند ث. رايْكْ)، حتّى يحصل على عذر وتطهير وتعويض عن الضغط الداخلّي. من يعاصر زمانَه تبلغ إلى مسامعه مثل تلك الاعترافات الكلبيّة التي لا تغيّر شيئا هي أيضا، ولكن ربّما تكون العنصرَ الأخصّ لما يمكن أن نسمّيه اليوم بروح العصر. ويعرف الوعي الشقيّ هو أيضا أشكال الإفراط العليا والأكثر نمطيّة التي تحمل أكثر من أيّ شيء آخر، لون هذا العشْريّة.

تمثُل ظاهرةُ «لحظة الوضوح» لعيان المؤرّخ الذي يتعقّب الآثار. وفيمارْ هي من منظوراتٍ كثيرةٍ، عصرُ التعرّي والتعْرية: سياسيّا، جنسيّا، بدنيّا، سيكولوجيّا، أخلاقيّا. ذلك أنّ الميل الشديدَ إلى التعرّي والاعتراف يكوّن [٨٤١] الجانب المعكوس للبراءات الماكرة وللواقعيّات المنهَكة الزائفة وللإيديولويجيّات المصطَنعة. لقد صدق أفضل الكتّاب منذ ذلك العصر، بصفتهم فنومينولوجيِّي الكلبيّة، - من بين غيرهم، بريشت، تولّر، كِيستنر، روثْ، دوبلين، توماس مان، فويشْتْفانغِر، فون هورفات، بروخْ. وفي هذا يحتفظون بأسبقيّةٍ لم تتداركها إلى يوم الناس هذا، الفلسفةُ المحترِفة.

لقد وصف إيريك كيستنر في **فابيان**، لحظةَ «الوضوح الأشدّ صفاء». يدور المشهدُ في برلين، في مكتب تحرير جريدة (قارن: كلبيّات ثانويّة: الاعتباط). وكانت لكيستنر معرفةٌ جوّانيةٌ بهذا الوسط من حيث تجرُبته الخاصّة. المشاركون هم: د. فابيان، أخلاقيّ ومختصّ في الجرمانيّات؛ مونتسرْ، محرِّرٌ في السياسة؛ مالمي، محرّرُ الصفحة الاقتصاديّة، وهذان الأخيران كلبيّان راسخان من الكلبيّة، وكذلك المدعوُّ إرغانْ، متربّص شابّ متقلّبٌ غيرُ مستقرّ في علاقته بذلك الوسَط؛ بعد ذلك التحق بهم شترومْ، وهو ناقد مسرحيّ. تبدأ القصّةُ بالبحث عن برقيّة يمكن أن تُطبع بدلا من خمسة أسطر شُطبت من خطاب المستشار. على الرخامة لا يوجد شيء يمكن استعماله. ويظنّ إرغان أنّه ربّما سيصل شيء مّا يمكن استخدامه:

«قال مونتسرْ: «كان يمكنك أن تصبح ناسكا متعبّدا، أو موقوفا لدى العدالة، واحدا من أولئك الذين يتوفّرون على كامل وقتهم. حين نحتاج إلى مقالة صغيرة، وكانت تُعوزنا، فإنّنا نختلقها. وسترى

بنفسك ذلك!» ثمّ جلس، وكتب بسرعة بضعة أسطر من دون إعمال فكرٍ، وأعطى الورقة إلى الشابّ؛ وقال: «خذ هذه وانصرف يا مالئَ الأعمدة! فإذا لم تكفِ، توسّع فيما بين الأسطر قدْر الرُبع.»

قرأ إرغانْ ما كتبه مونتسر، وقال بصوت خفيض: «يا إلهي!»، وكما لو كان قد ألمّ به فجأةً مرضٌ، جلس على كنبةٍ، وسط أكوام من الجرائد الأجنبيّة.

انحنى فابيان على الورقة التي كانت ترتعش في يد إرغان، [٨٤٢] وقرأ: «مناوشات في شوارع كالكوتا بين الهندوس والمسلمين. ومع أنّ الشرطة سيطرت بسرعة على الوضع، وقع أربعة عشر قتيلا واثنان وعشرون جريحا. ثمّ عمّ الهدوء التامّ».

. . . اعترض إرغان قائلا: «غير أنّه لم تحدث اضطرابات في كالكوتا» . . .

فتساءل مونتسر في غضب: «لم تحدث اضطرابات في كالكوتا؟ هل تستطيع أن تبرهن لي على ذلك؟ تحدث دائما قلاقلُ في كالكوتا. هل علينا ربّما، أن ننشر أنّ أفعى البحر قد عادت إلى الظهور في المحيط الهادي؟ يجب أن تلاحظ الأمر التالي: الأخبار التي لا يمكن إثبات كذبها على الأقلّ قبل أسابيع، تكون صحيحة. والآن فلنتصرف سريعا، وإلاّ أذقتك الهوانَ وألحقتُك بالمطبعة الرسميّة.»

غادر الشابّ المكان.

تأوّه مونتسر قائلا: «هذا يريد أن يصير صحفيّا!» . . . وأضاف: «ما الذي يُفترَض أن نفعل؟ هل ينبغي فضلا عن ذلك، أن نشعر بالشفقة على هؤلاء الناس؟ إنّهم لا يزالون أحياء يُرزقون، كلّهم في سنّ الستّة والثلاثين، وفي صّحة جيّدة. ولتصدّقني يا عزيزي، ما نختلقُه ليس أسوأ ممّا نهمله»، ثمّ شطب من جديد، نصف صفحة أخرى من نصّ خطاب المستشار . . .

. . . قال محرّر الصفحة الاقتصاديّة لفبيان: «لا ينبغي أن يُلام على ذلك. إنّه يمارس الصحافة منذ عشرين سنة، وهو بات يعتقد في أكاذيبه . . .»

ثمّ سأل فابيان السيّد مالمْي: «هل تستنكرُ تهاوُن صديقك؟ وماذا عسى أن تفعل؟»

ابتسم المكلّف بالصفحة الاقتصاديّة بخبث مجيبا: «أنا أيضا أكذب، ولكنّي أعلم هذا. أعلم أنّ المنظومة على غير صواب. وعندنا نحن في الاقتصاد، حتّى الأعمى يرى ذلك. إلاّ أنّي أخدم هذه المنظومة الفاسدة بإخلاص. وفي إطار هذه المنظومة الفاسدة الذي أخدمها بموهبتي المتواضعة، القرارات الخاطئة هي بطبيعة الأمر صحيحة، والقرارات الصحيحة كما سيُفهم ذلك، هي خاطئة. لقد ناصرتُ الاتّساق المنطقيّ الذي لا يُقهر، وفضلا عن ذلك . . .»

ويتدخل مونتسر دون أن يرفع رأسه قائلا: «كلبيّ».

وهزّ مالمي كتفه. «كنتُ أريد أن أقول: جبان؛ فهذا وصف أنسب وأدقّ. فطبعي ليس البتّة في مستوى ذهني. وبالتأكيد آسف لذلك، ولكن لا حيلة لي.»

[٨٤٣] [ثمّ التقوا جميعا في حانة صغيرة، وهناك جلسوا.]

«أعين على ارتكاب الخطأ بكيفيّة متّسقة. وكلّ شيء يتّخذ حجما هائلا يمكن أن يؤثّر، حتّى الحماقة» . . .

فجأة جعل مونتسر يبكي وهو جالس على أريكة، وهو يهمس: «أنا نذل حقير»

فردّ شتروم: «جوّ ذو طابع روسيّ لافت، كحولٌ ومازوشيّةٌ وبالغون يذرفون الدموع». كان متأثّرا فلامس صلعة صاحب الصفحة السياسيّة.

ثمّ همس الآخر: «أنا نذل حقير» ولم يضف شيئا على هذا.

وابتسم مالمي لفابيان: «إن الدولة تدعم الملكيّة الكبيرة التي لا تدرّ ربحا، وتموّل الصناعة الثقيلة التي تصدّر منتوجاتها بأبخس الأثمان، ولكنّها داخل حدودنا تبيع بسعر فوق أسعار الأسواق الدوليّة . . . تسارع الدولة في تخفيض القوة الشرائية عن طريق فرض الضرائب التي لم تجرؤ على أن تزن ثقلها على المالكين؛ وعلى أيّ حال تهرب رؤوس الأموال بالمليارات خارج الحدود. أوَ ليس هذا اتّساقا

منطقيّا؟ ألا تكون لمثل هذا الجنون منهجيّة؟ كلّ هذا يجعل لعاب الناس يسيل من أفواههم.»

ثمّ همس مونتسر: «أنا نذل حقير» وهو يلعق دموعه بشفته السفلى.

فقال له صاحب الصفحة الاقتصاديّة: «إنّك تبالغ في تقدير قيمتك يا صديقي العزيز». مقتطف من الفصل الثالث، **فابيان**)

هذه الأناءاتُ الكلبيّةُ هي لواحقُ لوعيها السرطانيّ بالواقع الفعليّ الذي يخضع بلا مقاومة، لقواعد لعبةِ العالم الرأسماليّ. فلم يعدْ يوجد في هذا العالَم بؤسٌ لا ينعكس ولا يضّاعف ولا يظّهر في الاعترافات المضطربة والمهادنات العدوانيّة. لذلك يتّخذ أهمّ كتّابُ ذلك العصر موقفَ محرّري المحاضر من تلك الظواهر. إذ أنّهم يعلمون أنّ الأشخاص المهمّين يعلمون ما يفعلون[1]. ولا يستطيع الصحفيّون بخاصّة أن يستندوا إلى أيّ شكل من أشكال عدم المعرفة. أن يعترف صحفيٌّ يشتغل على أخبار الاقتصاد، [٨٤٤] بأنّ الرأسماليّة منظومة كاذبةٌ، وأنّه يخدمها بأكاذيبه وإخلاصه، فهذا الاعتراف ينتمي إلى لحظات الحقيقة الكبرى في ثقافة فيمار. من دون فهم الطبيعة التفكُّريّة للبنية الكلبيّة، لم يعد من الممكن تحديد مفهوم الحقيقة في مثل هذه الوضعيّات. إذ أنّ أولئك الذي أبطلوا كبتَهم خفيةً، هم ذلك الرهط من الناس الذي أدرك إلى يوم الناس هذا الوحدة القائمةَ بين الجنون والمنهجيّة، ويعبّرون عنها في دوائر ضيّقة[2].

---

(١) **ذلك أنّهم يعلمون ما يفعلون** هو عنوان رواية تنتقد العدالة، لإرنست أوتفالْد، ١٩٣١.

(٢) وهناك وثيقة أخرى أساسية، هي روايةُ إيرك ريغر، **وحدة اليد الجامدة**، نشرت هي أيضا في ١٩٣١.

في «لحظة الوضوح»، يسقطُ قناع الكلبيّين المدمَجين. ذلك أنّ مجالس الأنس والكحول تفكّ عقَد الألسنة، فيظهر الإحباطُ في وضح النهار بكيفيّة تشي بالمخاطر المحدقة. ومثاله حديث رجل الصناعة مع نفسه من سنة ١٩٢٧ (في رواية **الهروب الذي بلا نهاية** ليوسف روثْ). يجري المشهد أثناء أمسية في مدينة من مدن رينانيا. يدور الحديث عن الموضة وعن آخر موديلات قبّعات دار 'فيمينا'، عن العمّال و«أفول الماركسيّة»، عن السياسة وعصبة الأمم، عن الفنّ وعن ماكس رينهاردت. يحلّ الصِناعيُّ وهو يتحدّث مع توندا بطل الرواية، أربطةَ حذائه المطليّ بالبرنيق ويفكّك عقدة يافطته، ثمّ يتمدّد على «أريكة واسعة». وبينما كان ينتقل من موضوع إلى موضوع بلا اتّصال بيّنٍ بينهما، يُشهد مخاطبَه على تحليله الذاتيّ.

«لقد فهمتك تمام الفهم آنئذ، أيّها السيد توندا أمّا فيما يخصّني أنا، فإنّي قد طرحت أسئلتي لسبب أنانيّ محدّد. لقد كنتُ بكيفيّةٍ معيّنةٍ، مضطرّا إلى هذه الأنانيّة. وأنت لا تستطيع أن تفهم ذلك. سيلزم في المقام الأوّل، أن تكون قد عشت بعض الوقت بيننا. عندئذ ستنساق إلى أن تطرح أسئلة معيّنة وتجيبَ إجاباتٍ بعينها. هنا، يعيش كلّ واحد حسب قوانين سرمديّة، وضدّ إرادته. وبطبيعة الأمر، كلّ واحد كانت له في بداياته [٨٤٥] وحين أتى إلى هنا، إرادته الخاصّة. إذ أنّ كلّ امرئ كان ينظّم حياته بحريّة تامّة؛ ولا أحد يطعن عليه في ذلك. لكنْ بعد مرور بعض الوقت ومن دون أن يكون قد أدرك ذلك، ما كان قد رتّبه مبادَءَةً منه، يكون قد صار قانونا مقدّسا، لا قانونا مكتوبا

وذلك لأنّك لا تعلم بعدُ إلى أيّ درجة تفتّحت عيناه من الفزع . . .

حسنا، هبْ أنّ المهنة ليست بذات وزن. الجوهريّ ليس في ممّا نسترزق. فما يهمّ مثلا هو حبّ الزوجة والوُلْد. لأنك إذا ابتدأت بأن

تكون بإرادتك أبا عطوفا على أسرته، فهل تعتقد أنّه سيكون بإمكانك أبدا أن تنقطع عن كونك كذلك؟ . . . حين وصلتُ إلى هنا، كان عليّ أن أفعل الكثير. كان عليَّ أن أبحث عن المال وأفتتح مصنعا . . . وحين كان أحدهم يقترب منّي لقضاء شأن من الشؤون، كنتُ أصدُّه بطريقة خشنة. ومن ثمّ صرتُ شخصا فظّا ورجلَ فعل، وكانوا معجبين بطاقتي. صار القانون طاغيا عليّ، إذ كان يأمرني أن أكون **خشنا**، وأن أفعل من غير أن أهتمّ بالقريب. ولْتفهم أنّه يجب أن أتكلّم معك بهذه الطريقة، كما يُلزمني القانون ويفرض عليّ ذلك . . .

الناس أجمعين يكذبون كما أكذب. وكلّ واحد يقول ما يُمليه القانون عليه. والممثّلة الصغيرة التي سألتك قبل قليل عن كاتب شابّ روسيّ، ربّما كانت مهتّمة أكثر بالنفط. لكن كلاّ، الأدوار موزّعة دورا دورا. الناقدُ الموسيقيّ وأخوك مثلا، كلاهما يقامر في البورصة. وأعلم هذا. عمّ يتحدّثان؟ يتحدّثان عن أمور رفيعةٍ. عندما تدخل غرفة وتنظر إلى الناس، فإنّه سيكون بوسعك في الحال أن تعلم ما يقول كلّ أحد. لكلّ واحد دوره. والأمر على هذه الحال في مدينتنا. لا أحد يوجد داخل الجلدة التي له. وكذلك هو الحال في سائر المدن الأخرى، على الأقلّ في مئة مدينة متوسّطة من بلدنا.» (ي. روثْ، **الهروب بلا نهاية، حكاية**، ١٩٢٧، ص. ٧٦-٧٩)

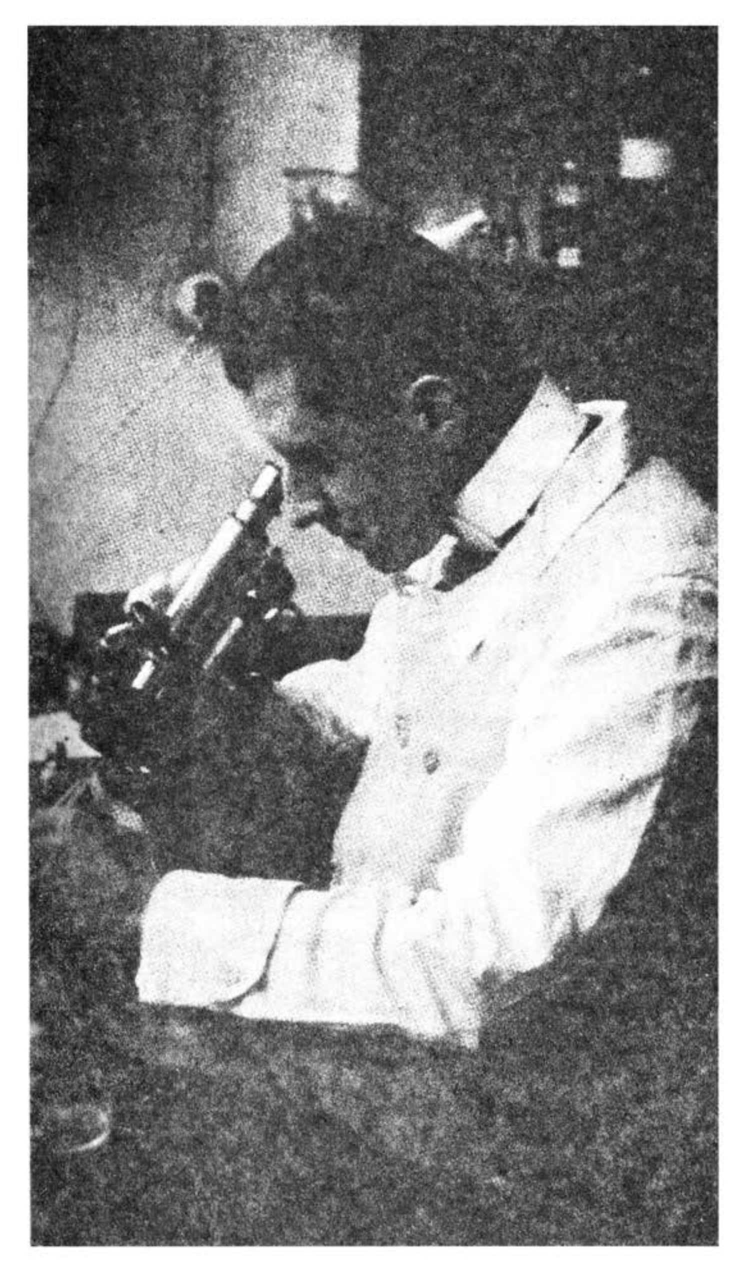
يفكّر هذا الصناعيُّ حتّى في إكراهِ التصيُّر كلبيًّا (الفظاظة)، ومع ذلك من دون التغلغُلِ في «إكراه» التكيّف مع ذلك الواقع الفعليّ بما هو كذلك. إنّها لوامعُ نورٍ خاطفةٌ مثل البرق، وبعدها يخيّم الغبشُ من جديد. المرءُ يعلم ماذا يفعل. وبالإمكان أيضا في كلّ لحظ عين، أن يقول ما هو خطأ في ذلك إذا ما أتى أحدهم من الخارج وسأل في ذلك؛ هذا ما نسمّيه بإكراه المنظومة، وبالواقعيّة. في نهاية المطاف، تُردّ الحياةُ إلى تواعُد كبير على المشاركة في [٨٤٦] أنصافِ تدابيرَ وفي مَوَاتٍ تجتمع عليها الأغلبيّة. فيخيّم على البلد

ضبابٌ سيكولوجيٌّ من الواقعيّة المزيّفة، غبشٌ من الشدّة على النفس ومن الإحباط والفطنة والخضوع والمحافظة على الذات والطموح. لقد استيقظ الوعيُ، ولكن لكي يخدّر نفسه بنفسه، يحملق في «ما لا يتغيّر من الواقع». إذ أنّ «كلاب الجليد تعوي داخل كلّ واحد منّا».

لا يقتصر الأمر في كلّ مكان، على كلبيّة مؤقّتة تتباكى. لقد عمل غوتفريد بِنْ على أن يجعل من «لحظات الوضوح القصيرة» «ساعةَ وجود». فتجاوز الفُصاميّات المبتذَلة من حيث استخلص من الأمراض الألمانية الحديثة، أحوالا وجدانيّةً من طراز رفيع. من الـ«نعم» التي يقولها الكلبيّ للواقع الفعليّ القبيح يمكن أنْ تتفتّح «أزهارُ الشرّ» زهرةً زهرة. ومن ثم كان بِنْ ينتمي إلى أهمّ «العملاء السريّين» في عصره، أولئك المُلسِنين الذين يشيعون الحقائق الخفيّة مرصودةً للوضع الروحيّ الجمعيّ، ويسوقون اعترافات دقيقةً تستغرق في الصراحة حدَّ أنّ الحسّ المشترك غالبا ما لا يفهم شيئا منها لأنّه تُعوزه الشجاعةُ على أن يأخذ بها حرفيّا.

«الحياة المزدوجة كما أثبتها نظريّا وأمارسها بالفعل، هي انقسام واعٍ للشخصيّة، انقساما نظاميّا وعن قصد. لنصغ إلى ما قاله في هذا الشأن، بطليموس

ما هو الألم بعامّة؟ تشكو من تراكم المكبوتات؟ افتح أهوِستَك. العصر لا يعجبك؟ علّق على مكتبك هذه العبارة بالخطوط العريضة: كذلك هو واقع الحال القائم. رباطةُ الجأش! أنتَ على أحسن ما يرام؛ في الخارج تربح الأموال، وفي الداخل تعطي السكّر لقردك، وليس للمرء أن يطالب بأكثر من ذلك؛ كذلك هو الحال، وتقبّل وضعك فلا تطلب المحال! ويقول في الختام: **اقنع بما أنت عليه وانظر بعيدا**. إلاّ أنّ هذا ليس خنوعا، بل هو موقف [٨٤٨] مستنيرٌ من حيث دافعه الديونيزوسيُّ كلّ شيء يرجع إلى



الطبيب-القبطان بِنْ، ١٩١٦.

حكمته الأساسية: **تعرّف إلى الوضعيّة**، بمعنى تكيّف معها، واسترْ، وبخاصّة لا تتنازل عن قناعاتك ... ومن جانب آخرَ، لا تنزعج أيضا من اعتناق الآراء والفلسفات التي يخوض فيها الناس في جميع اتّجاهات ومهابّ الريح، إذا طلبت منك المؤسّسات والمكاتب ذلك؛ لكن شريطة أن يبقى عقلك حرّا ...» (غوتفريد بن، **حياة مزدوجة**، **الأعمال الكاملة**، المجلّد الثامن، ص، ٢٠٠٤-٢٠٠٩).

[٨٤٩] ١٢. في جمهوريّة ألمانيّةٍ للمُحتالين. مساهمةٌ في التاريخ الطبيعيّ للخداع

تقول أورغه:
«كذلك يتصوّرون الأمور؛ يقتات الماكرون الدهاة من عرق الأغبياء، ويكسب الأغبياء قُوتَ يوْمهم بالكدّ والعمل.»

ب. بريشت، **مذكّرات يوميّة**، ١٩٢٠-١٩٢٢

لو أراد أحدهم أن يكتب التاريخ المجتمعيّ للإرتياب والتظنّن في ألمانيا، لكانت جمهورية فيمارْ هي بخاصّةٍ التي تثير الانتباه. ذلك أن المخادعة وتوقّعَ المرء أن يُخدَع قد صارا فيها آفةً طامّة. في تلك السنوات حيث تأكّد خطرٌ شاملٌ يتربّص بالوجود، كان قد تبدّى من وراء كلّ ظاهرٍ متماسك، التقلّبُ والتحيّر والشواشيُّ. إذ أنّ انقلابا كان قد حدث في أعماق المشاعر الحيويّة الجمْعيّة حيث تتشكّل أنطولوجيا الحياة اليوميّة: شعورٌ غامض بتقلّب الأشياء وبعدم الاستقرار، كان تغلغل في أعماق النفوس؛ أعني شعورا بعوز الجوهريّ وبالنسبيّة وبالتغيّر المتسارع وبالحيرة اللاإراديّة حولاً فحوْلا.

كان تراخي الشعور بالأمن هذا قد أدّى إلى خوفٍ من الحداثة وسُخطٍ عليها انتشرا على الصعيد الجمعيّ. ذلك أنّ الحداثة هي

المفهوم الشامل للأحوال التي لا يظهر فيها كلّ شيء إلاّ «منسوبا إلى سياق بعينه»، ويكون فيها كلّ شيء مرصودا للتغيّر والتحوّل. عن هذا الخوف الممزوج بالسخط نشأ بسهولة استعدادٌ للتملّص من هذا الوضع غير المريح في العالَم، ولتحويل كره هذا الوضع إلى «نعَمْ» للحركات الاجتماعيّة-السياسيّة [٨٥٠] والإيديولوجيّة التي تعِد بأكبر تبسيطٍ وبالرجوع القويّ إلى «الجوهريّ» وإلى أحوال موثوق بها. هنا يمثُل مشكل الإيديولوجيا في جانبه السيكولوجيّ-الاقتصاديّ إن جازت هذا العبارة. ذلك أنّ الفاشيّة وتيّاراتها الموازية كانت في جزء معتبَر منها وبعبارات فلسفيّةٍ، **حركاتٍ تبسيطيّة**. لكن أنّ باعةَ الكلام المنمَّق في البساطة الجديدة (خيّر-شرّير، صديق-عدوّ، «جبهة»، «هويّة»، «عُصبة») كانوا من جانبهم، ينهلون من المدرسة الحديثة والعدميّة للمكر والاحتيال والكذب والخداع، فهذا ما يُفترض أنّ الجماهير لم تتفطّن إليه إلاّ في وقت متأخّر جدّا. أوَ ليست كلُّ «الحلول» التي في الظاهر تبسيطيّة جدّا، من مثْل «الإيجابيّة» و«الاستقرار» **الجديد** و«الماهيّة» **الجديدة** والطمأنينة **الجديدة**، بنياتٍ هي في العمق، أكثرُ تركيبا من الحياة الحديثة التي تعارضها وتقاومها؟ ذلك أنّها تكويناتٌ دفاعيّةٌ وارتكاسيّةٌ،- تتكوّن من تجارب حديثة وأشكالِ إنكارها. ربّما تكون مضادّة الحداثة أكثر حداثة وتركيبا ممّا ترفُض؛ وعلى أيّ حال، هي أكثر اضطرابا وصمما وفظاظةً وكلبيّة.

في عالَمٍ «خلوٍ من الأمان» إلى ذلك الحدّ، صار المحتالُ النصّابُ إلى نمطِ العصر بإطلاق. فلم تزدد حالات الخداع والتضليل والتدجيل والتحايل في عقود الزواج والشعوذة إلخ، من منظور كمّيٍ وحسب، بل غدا المحتالُ بالأحرى، شخصيّة ضروريّةً لا غنى عنها، نموذجا للعصر، وقالبا أسطوريّا يتيح للجماعة أن تتحقّق وتتثبّت من

نفسها. ذلك أنّ النظر إلى المحتال كان يُشبع حاجةَ المرء إلى أن يعاينَ التباسَ تلك الحياة التي يجري فيها دوما كلُّ شيء على غير ما «يخمّن ويحتسب». ومن ثمّ كان المحتال يجسّد [٨٥١] التوافقَ بين الإحساس بأنّ كلّ شيء قد أمسى أكثر تركيبا وتعقيدا وبين الحاجة إلى التبسيط. وحتّى إذا لم يعُد المرء يفهم «الكلّ الشامل» وذلك الشواشَ الذي من مالٍ ومصالح وأحزابٍ وإيديولوجيّاتٍ إلخ، فإنّه لم يزل بوسعه أن يدرك في الحالات المعزولة، لعبةَ الواجهة والخلفيّة. حين يشهد المرءُ لعبةَ تنكُّر المحتال وتقنُّعه، يثبُت لديه إحساسُه بأنّ الواقع الفعليّ الأكبر سيتعيّن أن يشبه تلك المسرحيّة الكوميديّة حيث يكون فيها كلّ شيء مقنّعا ومستترا. كذلك أمسى المحتالُ الرمز الأهمَّ والأقربَ إلى الأذهان وجوديّا، لأزمة التعقيد والتركيب المُزمِنةِ التي ألمّت بالوعي الحديث.

وبما أنّ الاستغراق في بسطِ ظاهراتٍ مفرَدة في المضمار سيشكّل دراسة قائمةً بذاتها، يحسن بنا أن نتحدّث عن شخصيّة فليكس كرولْ عند توماس مان؛ وعن أنموذجه من لحم وعظمٍ، المخادعِ العبقريّ ضغّاثِ الأحلام وسيّدِ الأسياد، لصِّ الفنادق، مَنُوليسكو ذلك الشابّ الأنيق من رومانيا، الذي كان أنهك أوروبّا وخنق أنفاسها بفعاله الإجرّامية وأفانين احتياله التي ما انفكّت تتوسّع، والذي كتب فضلا عن ذلك، جزأين ضخمين من المذكّرات اجتمع فيها الاحتيال الأدبيّ والنصبُ الإجراميّ؛ وينبغي أن نتحدّث كذلك عن القبطان فون كوبِنِيك الذي لا يُنسى أبدا، باعتباره نموذجا في التهريج العامّيِّ للمحتال. وكان قد ألهمَ كارل تسوكْماير في مسرحيّةٍ ناجحة جدّا أخرِجت على العديد من مسارح جمهوريّة فيمار في ١٩٣١. وفي المضمار نفسه، عمل أيضا هاري دوميلا على

شخصيّة أمير هوهِنْتُسولِّرْنْ المزيَّف الذي وضع على المحكّ أشكالَ المجاملة المتزلّفة للبروسيّين الرجعيّين في تعاملهم مع النبلاء، وخلّد اسمه هو أيضا سنة ١٩٢٧ بنشر مذكّراته.

إنّ مجرّدَ تعداد ووصف أهمّ قضايا التحيّل والمخادعة في ذلك العصر [٨٥٢] سيملأ كتابا ضخما. وهذا سيدلّ على أنّ التحيّل كان قد صارَ مهنة وأنّ **توقّعَ المرء أن يُخدع ويُحتال عليه**،- بكلتا الدلالتيْن، أي بما هو استعدادٌ للإنخداع، وبما هو ارتيابٌ من إمكانِ الوقوع فريسةً لخداع أحدهم، قد أمسى وضعيّةَ وعيٍ عامّة. تلك كانت سنوات أفول جمْعيّ للأوهام، سنواتٍ كان يرى بعضهم في غبشها، سانحةَ أن يمتهنوا ضروب الخداع والوعود الكاذبة، في حين يُظهر آخرون استعدادهم لأن ينخدعوا بلا مواربةٍ حدَّ أنّ الجانب الفاعل ما كان ليأتي إلاّ بما كان ينتظره الجانبُ المنفعل. كذلك تستتِبّ الحداثةُ في الأذهان، في شكلِ تدرّبٍ دائم على الإغواء وعلى الارتياب في الآن عينه.

في سنة ١٩٢٣، بلغ التضخّم الماليّ في ألمانيا ذروتَه. والدولة التي أخذت تطبع الأوراق الماليّة من دون قيمةِ تغطيةٍ في المقابل، ضُبطت متلبِّسةً في دور المتحيّل على نطاق واسعٍ من غير أن تحاسَب على ذلك: لم يمكن بوسع أحدٍ أن يرفع شكوى ضدّها بسبب التضخّم الماليّ. وفي تلك السنة ظهر كتيّبٌ عند ناشر صغير في لايبتسيش عنوانه **سيكولوجيا المتحيّل**. واضعُه هو إريش فولفِنْ وكيل الجمهوريّة الأسبق في درْسدنْ، وكان معروفا عنه أنّه رجل مثقّف ميّالٌ إلى حبّ الإنسانيّة ذو فضول فكريّ كبير، تعلّقت همّتُه بالمكافحة العلميّة للجريمة (علم الجريمة) من حيث تعقُّبُ أسبابها النفسيّة- الثقافيّة. وفي محاضراته أخذ يتشكّل علم جديدٌ يمكن أن نسميه «علم

الإجرام الثقافيّ»، حيث يقترح فولْفين «سيكوباثولوجيا» الحياة اليوميّة مرصودةً للقضاة والشرطة. وهو يصنّف نفسَه «عالِمَ نفس في الإجرام» على منوال لومبروزُو و[٨٥٣] غروس. وكتيّبه المذكور آنفا الذي ينحو فيه منحى غيرَ هجوميّ وساخر، إنّما يُقرأ كما تقرأ أنثروبولوجيا بوليسيّة مختصَرة في سنوات العشرين. هنا يكشف فولفين بعضَ الأمور. ذلك أنّ مهنته تأدّت به إلى اعتبار الخداع نصفَ الحياة، وأنّه إذا أضفنا إليه نزع الأقنعة، يكاد أن يصير الحياةَ كلَّها.

تعود أصول الخداع والتحيّل حسب فولفين، إلى جهاز الميول الإنسانيّ. ولا سيّما أنّ الطبيعة ستكون وهبت الانسانَ غريزةً أصلانيّةً تدفع إلى التقنّع والتنكّر معاضدةً لغريزة المحافظة على البقاء العامّة. ويمكن أن نتعقّب آثار الخداع حتّى في ما هو قبْإنسانيّ؛ إذ أنّ المرء باغتَ بعضَ الحيوانات وهي تتنكّر وتتخفّى من مثل القردة والدببة والخيول من بين غيرها. كذلك نجد بعدُ عند الحيوان «مقدّماتٍ لسيكولوجيا التحيّل» (ص. ٧). إلا أنّ هذه المقدّمات كانت قد تطوّرت عند الانسان بشكل نوعيّ. فالأطفال جُبلوا على الخداع. ذلك أنّ ميلهم إلى اللعب وموهبتهم في «الكذب المزيّف» وقدرتَهم على المحاكاة وميلهم إلى تجريب ما يتخيّلون، تقدّم كلّها لهذا الوكيل الأسبق، الدليل على ما لديهم «غريزةً فطريّة للتقنّع والتنكّر». والجرائم كلُّها إنّما تنشأ كما علّمته تجربتُه كعالِم نفس، عن تلك «البدايات الصغيرة». فالحالة السويّة هي أمّ الجرائم. «... والطفل لكي يكسر الرتابة، يتذرّع بالحاجة الضاغطة لا لشيء إلاّ للخروج من السرير أو من السيّارة أو من الكرسيّ.» (ص. ٨). وتشتمل الحاجة إلى التغيير على بذور الاضطراب البرجوازيّ اللاحق الذي لا يعدو كونه في غالب الأحيان، التعبيرَ عن الأحلام التي توقظها الحياةُ في

الأفراد وتمنعها في الآن نفسه. في النصب والاحتيال تصير الغريزة والحلم جرما، وفي الوقت نفسه تتحوّل مجرّد الجريمةِ إلى [٨٥٤] ظاهرة استطيقيّة. هو ذا البعدُ الذي يسحر الوكيلَ الأسبق في تناوله لموضوعه. حين يتوخّى فولفين سيكولوجيا الإجرام، فإنّه يغازل الثقافة العليا: جرم النصّاب المتحيّل هو في عمقه أثرٌ فنيٌّ بالفعل. وبطبيعة الأمر، يستشهد في هذا السياق، بغوته ونيتشه ولومبروزو، وما ينفكّ يذكّر بالروابط القائمة بين موهبة النصّاب والموهبة الفنيّة، - ليس فقط من جهة السرقة الأدبيّة وحسب[1]. فالاحتيالُ مثله في ذلك مثل الآداب والفنّ الدراميّ يقع تحت هيمنة مبدأ اللذّة؛ ومن ثمّ فهو يخضع إلى جاذبيّة الأدوار الكبرى، وإلى لذّة اللعب، وإلى الحاجة إلى إكبار المرء نفسَه وتبجيلها، وإلى حسّ الارتجال. كبار المتحيّلين لا يشيّدون شيئا خارجَ رُكح أدوارهم؛ ولهم بكيفيّةٍ متقلّبةٍ وغيرِ برجوازيّةٍ، علاقةٌ وهميّة بالثراء والميلِ إلى الخيرات الماديّة. فالمال الذي يجنون بالنصب والتحيُّل لا يمكن الاعتراف به في أيّ مكان، باعتباره رأسمالا، بل دوما باعتباره فقط وسيلة لخلق جوّ، وجزءا تزويقيًّا ينتمي إلى العرْض الإجراميّ-الخياليّ. يصدق هذا على الأعيان المزوّرين من الأشراف والماركيزات، وكذلك على المحتالين في عقود الزواج، وعلى رؤساء الأطبّاء المزوّرين كما على أصحاب البنوك الوهميّين وعلى الوسيطات اللاتي ينظّمن الحفلات والزيجات، وكذلك على الأميرات اللواتي لم يعُدن يُدرَجن ضمن أوساط العِلْيةِ الراقية.

---

(١) وفضلا عن ذلك، كان الانتحال أيضا مدخل المحلل النفسانيّ إ. برغلر إلى تحليله للكلبيّة (انظر استطراد ٢). وقد فوجئ برغلر بإجابة المنتحلين: بالنسبة إليهم، مفهوم «الملْكيّة الفكريّة» لا معنى له؛ قارن: ردّ بريشت حين بُرهن له على أنّ في أوبرا **الأربعة قروش**، استعاراتٍ من فيُّون.

يعرف فولفين كيف يتعامل مع موضوعه بإتقان. وبما أنّه عالِم نفس، فهو يعترف بإطلاق، بدور التربية والتنشئة في تطوير السلوك اللعبيّ والتخييليّ للطفل. ذلك أنّ [٨٥٥] «الموهبة» التي هي في مبتدئها بريئة، تصير إلى «دافع شعوريّ» ولا سيّما في «جوٍّ معيَّنٍ من كذبِ» المربّين. فالمربّون هم أنفسُهم غالبا ما يحيطون الأطفال بظاهرِ واقع فعليٍّ مليء بالأكاذيب والتهديدات وأشكالِ التقنّع والازدواج الخلقيّ. في مثل هذا المناخ، سرعان ما يظهر «الاستعداد لما قبل الجريمة». فالغشّ والتبجّح والتعاظم والتأويل المنحرف والتزلّف، هي دوافع إنسانيّة تعرفها السيكولوجيا العامّة، ويسهُل الانتقالُ من خلالها إلى التخصّص في النصب والاحتيال. ومن المعلوم كذلك أنّه في أثناء «أزمة بلوغ سنّ الرشد» (حين تظهر) يمكن أن تنشأ بدايات أنماط من السلوك تفضي أحيانا إلى اعتياد الغشّ. ومن يبحث عن شهادة أدبيّة على مثل هذه الحالة من لاأخلاقيّة سنّ البلوغ وازدواجيّة حياة المراهق، ما عليه إلاّ أن يقرأ السيرة الذاتيّة الأولى لكلاوسْ مانْ، **طفولةُ ذلك العصر**، ليرى ما كان ينشغل به أطفال مانْ عصرئذ. فالكاتب الذي كان عمره آنذاك ٢٦ سنة، يقدّم في سيرته الذاتيّة (كما يدلّ عنوانها على ذلك)، عناصرَ سيكولوجيا اجتماعيّة في الأزمنة الحاضرة، كما يعرض في الوقت نفسه، نوعا من فلسفة التاريخ لخطاياه في طور الشباب؛ ويستشهدُ بأبيات هوفمانْشتال: «حذار، حذار؛ العصرُ عجيبٌ غريب؛ أطفاله أعاجيب؛ هم نحن.»[1] وفي الدائرة الإيروسيّة نعرف ظواهر تلامس

---

(١) في كتابي: **الأدب وتجربة الحياة. سيرٌ من القرن العشرين**، مونشن ١٩٧٨، ص. ١٤٥ وما بعدها، ١٦٦ وما بعدها. (**الجبل السحريّ لسنّ البلوغ**) ص. ٢٧٥ وما بعدها.

النصب والتحيّل: - الفاتنُ دون جوان المتحيّلُ في الزواج؛ الحياة المزدوجة للأزواج الشرفاء.

يبتدع النصّابون تنويعاتٍ إجراميّة لما يسمى المسار الحرَفيّ. إذ أنّ لهم مسارا مهنيًّا ولكن [٨٥٦] على غير منوال المدمَجين. وتحرّكهم دوافعُ داخليّة «فريدة» تشبه التي عند اللاعب ومتسلّق الجبال والصيّاد، وهم أنفسهم يكونون في جزء كبير منهم، ضحايا لا إراديّين لمواهبهم التي نعاين منها بخاصّة، الطلاقة واللباقة وسهولة الحديث والقدرة على الإغراء وحسَّ الإلمام بالوضعيّات وحضور البديهة والخيال. وبينهم أيضا خطباء ومقلّدون مثيرون للضحك. ويخضعون أحيانا إلى الديناميّة القويّة لـ«أعضاء الكلام» وإلى حافز الإنجاز الذي يعود إلى ملَكتهم في الشعور بما وهبوا من خيالات لها درجة احتمال مرتفعة جدّا يدركون بها سائر الأمور من جهة قابليّة إنجازها. بسلوكهم يفسخون بنجاح فائق، الحدودَ الأنطولوجيّة اليوميّة بين الممكن وبين الواقع الفعليّ. إنّهم مبتكرون في المجال الوجوديّ.

إذّاك يلامس فولفين الجانب الدقيق من موضوعه، من حيث يثبت روابط مع الظواهر الاجتماعيّة والسياسيّة. إلاّ أنّ منهاجه يعطي الانطباع بأنّه يرى العنصر الحاسم، ولكنّه لا يريد أن يفصح عنه. كذلك يتحدّث، من بين غيره، عن جانب الغشّ والنصب في كلّ **إشهار** حديث، وعن جانب «عدم الجديّة» في عالم الأعمال بعامّة حيث يوجد رؤساء شركات ومؤسّسات يقتنون قبل ثلاثة أيّام من إعلان إفلاسهم، «ملابس فاخرة جديدة لكافّة أفراد العائلة ويجلسون إلى المآدب الفاخرة» إلى أن تأتي الشرطة للقبض عليهم. بل إنّ فولفين يحمل على النصب والاحتيال قيمةَ احتجاج سياسيّ-اجتماعيّ بعينها، لأنّه في معظم الأحيان، الأطفال المنحدرون من الطبقات

الفقيرة هم الذين ينفردون على ذلك النحو، بتحقيق حلم جميع الناس في الدخول إلى ذلك العالم الكبير. إلاّ أنّ الكاتب يتجنّب النظر إلى الوضعيّة الاجتماعيّة الراهنة وإلى الماضي السياسيّ القريب. فلا يصمت فقط [٨٥٧] عن التضخّم الماليّ مع سائر نتائجه الذهنيّة، ويتجاهل المناخ العامّ لسنة ١٩٢٣ المشحونَ بالغشّ والخداع والارتجاليّة «والتخيّل المحموم»، بل يغفَل أيضا عن تطبيق علمه في الجريمة الثقافيّة على السياسة. ولا ريب أنّه يحيل هو أيضا على نابليون الذي كان مغامرا «مجنونا ببخْته»، ولكنّه بالنسبة إلى ألمانٍّي في ذلك العصر، مثالٌ يُضربُ بلا مخاطرة، أي مثال ينتمي على أيّ حال، إلى مناخ العصر العامّ. غير أنّ فولفين يتجنّب بكيفيّة مضمَرة، الحديث عن الامبراطور فيلهلمْ الثاني. إذ أنّه لم يكن بيدِ وكيل أسبق الخوضُ في مثل هذه المقارنات، على الأقلّ أمام الجمهور. أمّا أنّ هذا الموضوع يتنزّل مع ذلك في لعبة المسكوت عنه، فهذا بيّنٌ بنفسه إذا درسنا على نحو جديّ، العلاقات بين فنون النصب والاحتيال وبين المجتمع، بين المسرح والسياسة. منذ القيصر فيلهلم الثاني، كانت أشكال إخراج الأحلام والاستيهامات عبر الإشارات والإلماعات، قد أصبحت في كلّ مكان، عنصرا شفّافا للسياسة الألمانيّة[١]. وفي شهر نوفمبر/تشرين الثاني من سنة ١٩٢٣، قدّمت جمعيّةٌ نصّابين قوميّةٌ عرضَها الأوّل الفاشل مع انقلاب مونشنْ لهتلر ولودِنْدورف.

---

(١) في سنة ١٩١١، أنتج مشهد «وثبة النمر» على مدينة أغادير الأزمة المغربية الثانية مقدّمةً «حتميّة» للحرب العالمية. مصادفة غنيّة بالروابط: بسبب أزمة أغادير دون سواها، ثمّ وعيًا باقتراب الحرب العالمية، أتّبع أوزفالد شبينغلر سبيل السياسة في دراساته المتعلّقة بتاريخ الحضارة.

لقد كان توماس مان في **فيليكس كرول** التي هي قصّة متحيّل لافت نشرت في لحظة حاسمة من سنة ١٩٢٢ (الطبعة الأولى)، هو الذي أدرك أيضا البعد السياسيّ والرمزيّ لظاهرة النصب والاحتيال. ومنذ الأقصوصة الإيطاليّة **ماريو والساحر**، ١٩٣٠، اتّخذت الأغراض التي يخوض فيها توماس مان، [٨٥٨] بُعدا جديدا، أعني التي تتعلّق بالفنّان والبرجوازيّ، بالبهلوانيّ والمشعوذ. وبالتباس نمط الفنّان الذي يعيش بين الأعيان ومهرّجي «عربة الخضر». فتوسّعت نظرته إذّاك، لتشمل المجال السياسيَّ تعرّفا إلى الديماغوجيّ والمنوّم والمعزّم المحدَثين بصفتهم توائم للكوميديّ والفنّان. ومن ثمّ، رواية توماس مان هي المسبار الأكثرُ غورا في التشخيص الأدبيّ للعصر[1]؛ إذ أنّه يفحص مجالات التمثيل والشعوذة الانتقاليّةَ بين السياسة والإستطيقا، بين الإيديولوجيا والشعوذة، بين الإغواء والجريمة. بعد ذلك كتب توماس مخطّطَ نصّ يحمل عنوانا مستفزّا: **الأخ هتلر**.

حين تمّحي حدود الأنطولوجيا اليوميّة بين اللعب والجِدّ، ويتقلّص هامش الحماية بين الخيال والواقع الفعليِّ، تتراخى العلاقة بين ما هو جدّيٌّ وبين الخداع. وإنّه تعود إلى الإشهار في طموحه وجشعه، مهمّةُ البرهنة على ذلك «التراخي» أمام الجمهور (أنظر نصّ شترنر في الفصل الثاني). ونسمّي هذا حسَّ العرْض. فكلّ ما هو عرْضٌ يشتمل دائما على بعدِ إيهامٍ وتضليل وتكلُّف وخداعٍ متاحٍ للعموم. ويؤدّي «العارضون» أدوارا ذات طابع نظاميّ، وأفضلُ عيّنةٍ منهم يُتعرَّف إليهم بصفتهم لاعبين في وضح النهار، - سلوك توماس مان يسمح لنا بأن نعدّه من زمرة هؤلاء.

---

(١) أنظر أيضا: **أقصوصة سياسيّة** لبرونو فرانك سنة ١٩٢٨ حيث يستخدم هو أيضا موادّ التمثيل الإيطاليّ، ليصف مشهدا قيصريّا للدوتشه الفاشيّ.

[٨٥٩] حيث تنكشف هذه الأمور وتُتفهّمُ، لا تكون الكلبيّةُ مستبعَدة. في آخر مدّته القصيرة، خطرت ببال مانوليسكو نصّابِ القرن، فكرةٌ تشي بالظُرف والجدّية في آنٍ، وهي أن يهب دماغَه الذي يعتقد بأنّه أوحد، للبحث العلميّ، حتى يستكمل وجودَه كليًّا في العرْض؛ كان يريد أن يدرج دماغُه ضمن الأنثربولوجيا، مثالا تشريحيًّا-سيكولوجيًا. ومن ثمّ أهداه إلى الشهير في سيكولوجيا الإجرام لومبروزُو. إلاّ أنّ هذا العالِم الذي كان مجدُه يقوم تحديدا، على الدراسة «الجادّة» لذلك الالتباس بين العبقريّة والاستلاب الذهنيّ، بين الموهبة والجريمة، لم يكن يطمح ولا ريب، إلى أن يرى مجده يقترن بمجد هذا النصّاب. فأجاب العالم مانوليسكو المحتضِرَ على ظهر بطاقة بريديّة: «احتفظ بجمجمتك!»

ضميمة:

أنّ الناس اليومَ، لا يتحدّثون كثيرا عن النصّابين، فهذا ممّا يبيّن تقدّم الجدّيّة أيضا في هذا الميدان. ذلك أنّ النصّابين غير المتعلّمين في السابق، قد تحوّلوا في أيّامنا هذه، إلى متحيّلين ضُلُع. فاللافتُ اليومَ ليس الآثار المشهديّة، بل الواجهات المتينة، والجدّ. وما كان يسمى فيما مضى بالاحتيال، يسمى في الوقت الحاضر بالتخصّص. هل هذا شأنُ اقتصاد ثقافيّ أم تقدمٍ تقنيّ؟ في يومنا هذا، من دون تكوين جامعيّ، ليس بإمكان المرء حتّى أن يصير نصّابا.

[٨٦٠]

استطراد ٦ : كُويمِيّةٌ سياسيّة. في تحديث الكذب

حين تتصارع وتتناحر شعوبٌ من أجل وجودها على هذا الكوكب، وبالتالي حين يُطرح عليها السؤال الحيويُّ في أن تكون أو لا تكون، فإنّ سائر الاعتبارات الإنسانية أو الجماليّة تتهاوى تماما؛ لأنّ جميع هذه الاعتبارات ليست تتحرّك في أثير العالَم، بل تنتُج عن خيال الانسان وترتبط به.

. . . لكن بما أنّ منظوريْ الانسانيّة والجمال لا يدخلان في الحسبان عند المعركة، فإنّه لا يمكن أيضا تطبيقُهما معيارا للدعاية . . . والأسلحة الأكثر فتكا إنمّا كانت إنسانيّة حين كانت نتائجها الفوز بنصرٍ سريع، ووحدها كانت جميلةً الطرائقُ التي تسمح للأمّة بأن تؤمّن كرامةَ الحرّية.

ليس بمقدور الجماهير أن تميّز أين ينتهي الظلم الأجنبيّ وأين يبدأ ظلمُنا. وفي مثل هذه الحالة تصبح غير موثوق بها وكثيرةَ الارتياب.

لا ترى الجماهير أنّه في الأوساط الخبيرة والمؤهَّلة لا يُنظر إلى ذلك بالكيفيّة نفسها. إذ الشعب في معظمه . . . يتّخذ موقفا أنثويّا.

. . . هنا لا توجد فويْرقاتٌ كثيرةٌ، بل إيجابيّ وسلبيّ، حبّ أو كره، عدل أو ظلم، حقيقة أو كذب، ولكن دوما، كلّ شيء أو لا شيء، إلخ.

أدولف هتلرْ، **كفاحي**، (مقتطفات من الفصل السادس)

ما يقترحه هتلر هنا، يمكن أن يُقرأ باعتباره برنامجا لإعادة الوعي بمكرٍ إلى البدائيّة. في درجات وضوحٍ عليا، يعلّم هتلر كيف يمكن أن تُجتثَّ التجرُبة من عند البشر. ذلك أنّ التجربة [٨٦١] تمويهٌ للفوارق والتفكُّرِ والشكّ واستيعاءِ أشكال الالتباس. ينبغي أن يُلغى هذا لمصلحة المعركة. وفي السنة الحاسمة ١٩٢٥، نشر هتلر **كفاحي** نحوا في التبليد؛ ويحقّ للمرء أن يفهم هذا باعتباره صنيعا تنويريّا لاإراديّا.

لكنّ هذا لم يُفهم، وكان هتلر يعرف مسبّقا، أنّه ما كان ليُفهَم. «أنّ أبالستنا العظام لا يفهمون هذا، فذلك لا يبرهن إلاّ على كسل فكرهم أو على صلفهم وغرورهم.» (ص. ١٩٨). كان هتلر قد تعرّف إلى أنّ الوعي الكلبيّ يمتلك كاملَ بعدٍ أضافيٍّ بالمقارنة مع وعي المثقّفين العاديّين و«المتبجّحين المغرورين». عند الكلبيّ، الأنا الصراعيُّ ينظر من فوق كتف أنا التجرُبة والفكر، فيصنّف التجارب إلى تجارب نافعة وأخرى غير نافعة. وينطلق من وجوبِ تبسيط الأشياء. ولذلك، وصفةُ هتلر هي كالتالي: التبسيط أوّلا ثمّ التكرار إلى ما لا نهاية له. فكذلك تنشأ النجاعة والتأثير. لكن ليس بإمكان المرء أن يبسّط إلاّ ما كان قد فهم في السابق، على أنّه مزدوجٌ ومتعدّد الأوجه وملتبس. ومن ثمّ، لكي يكون بمقدور السياسيِّ أن يقدّم للجماهير صورةً عنه، لا بدّ له أن يخفي ما يعرفه هو نفسه «أكثر ممّا يعرف الآخرون»، وأن يتطابق خارجيّا مع ما يتوخّى من تبسيطات. وما يزال من غير الممكن الإحاطةُ بهذه العمليّة عن طريق مفهوم التمثيل. بيد أنّ توماس مان كان قد أدرك ذلك بكثير من الوضوح من حيث لم يوصّف طابع العرض التمثيليّ الذي للإغواء السياسيّ وحسب، بل شدّد أيضا على الجانب الإيحائيّ والتنويميّ

لهذه الظواهر. فالإيحاء يبدأ عند رجل السياسة بالذات، ووعيُه الخاصّ هو المعْنيُّ الأوّل [٨٦٢] برسالة الإقناع الإيحائيّ. في البداية، يتعيّن على الخطيب كما يقال، «أن يركّز على ذاته»، أي أن يستجمع قواه الخاصّة بالإيحاء الذاتيِّ ويتّحد مع ما يُزعم أنّه تبسيطٌ ومع وضوح أطروحاته. وبعبارة مألوفة يقال عن هذا النوع من الظواهر، إنّ أحدَهم أخذ يعتقد هو نفسُه في أكاذيبه. لقد كان هتلر يتمتّع بمثل هذه الملَكة الإيحائيّة على نحو غير معهود، حتّى أنّه كان بإمكانه في إيقانه من قضيّته، أن يجيز لنفسه أنْ يكشف عن وصْفاته وينشرها.

والحقّ أنّه انطلق من مبدإٍ أنّ المرائي الماكرَ يتفوّق على من يتمتّع بمجرّد «الذكاء». ذلك أنّ الذكيّ يعرف كيف يصنع التجارب ويعمقّها بإعمال الفكر إدراكا للفوارق. أمّا الماكرُ فيعرف كيف يُسقط الفوارقَ ويستغني عنها.

ويحقّ للمرء أن يفهم جمهوريّة فيمار باعتبارها عصرَ أفول شامل للتفكّر من حيث تُطوَّر فيه على جميع الأصعدة، مثلُ تلك التكتيكات وتلك النظريّات في المكر وفي «التبسيطِ الذي يقوم على أرضيّة مزدوجة»؛ وسبق لنا أن تحدّثنا من باب الإشارة، عن الدادائيّة والمنطق الوضعانيّ. وينبغي أن نتحدّث أيضا عن سيكولوجيّات الأعماق لفرويد ويونغ وأدلر من بين غيرهم. ذلك أنّ النقد الإيديولوجيّ وسوسيولوجيا المعرفة وعلم النفس التقنيَّ تفتح آفاقا إضافيّة. ثمّ إنّ هذه الظواهر كلَّها ملتبسة. ويمكن أن تستخدم في تبسيط ما هو مركَّبٌ أو في استعادةِ الطابع المركَّب الفعليّ لما هو بسيطٌ في الظاهر. فوعيُ المعاصرين صار ساحةَ قتال تتصارع فيها وسائل التبسيط مع وسائل التركيب. وكلا النوعين من الوسائل

يستندان إلى «الواقعية» ولكنّها واقعيّاتٌ متباينة. وبوجه عامّ يصدُق القول إنّ ضروب التبسيط هي من طبيعة سجاليّة، وتُطابق واقعيّةً صراعيّة. [٨٦٣] أمّا أصناف التركيب فهي بالأحرى من طبيعة إدماجيّة تقوم على المؤالفة، وتشهد على واقعيّة علاجيّة أو على «منحى تعليميٍّ»؛ وبالطبع يمكن أن تؤدّي أيضا إلى الخلط والإشباع التركيبيّ.

من بين المناهج العلاجيّة بالإيحاء الجارية في عصر فيمار، كانت تقنيةُ كويه (الكويميّةُ) اللافتةُ، محلَّ نقاش مستفيض عصرئذ، إذ أنّها كانت تمثّل أداةً بسيطة وفعّالة للإيحاء الذاتيّ الإيجابيّ. وهي تدلّ على تحويل وتخفيف للتنويم المغناطيسيّ من حيث تجعل منه طريقة للإيحاء الذاتيّ كانت بما هي كذلك، تثير فضول الجمهور. ويمكن أن يشتمل جردٌ للمراجع التي تتعلّق بفترة جمهوريّة فيمارْ دون سواها، على ما يناهز السبعمائة من المنشورات العلميّة أو الشعبيّة حول الكويميّة والتنويم المغناطيسيِّ والتنويم الذاتيّ والإيحاء. ويشي هذا الانشغالُ الهائل بتيارّ قد نقول عنه إنّه واقعيّ ولكنّه مضادٌّ لاستقبالِ التحليل النفسيّ الذي كان في شطر منه تأمّليّا جدّا وفي شطر آخرَ، مضطربا جدّا، التحليلَ النفسيَّ الذي كان بإمكان المرء بواسطته أن ينغلق على نفسه في «تأويلٍ» لـ«رموز» مريحٍ من غير أن يتبيّن الديناميّة الفعليّةَ للوعي واللاوعي.

في موضع من كتابه يشتغل هتلر حتّى على الأنثروبولوجيا:

«الخطوة الأولى التي كانت قد فصلت على نحوٍ مرئيّ وبيّنٍ، الإنسانَ عن الحيوان كانت الخطوة التي أفضت إلى الابتكار. أمّا **الابتكار** في حدّ ذاته **فيقوم على اكتشاف الحيل وأشكال التمويه** التي يُيسّر تطبيقُها الصراعَ مع كائنات أخرى من أجل الحياة...»
(ص. ٤٩٤)

ما يرغب هتلر في تقديمه هنا ليس أنثروبولوجيا الإجرام كما هو الحال عند فولفين، ذلك أنّ هذه الانثروبولوجيا تدرس ظاهرةَ الخداع. هتلر منشغل بأنثروبولوجيا الصراع، وعلى هذا الأساس يشدّد على [٨٦٤] الطابع الصراعيّ **للإبتكار**؛ وينبغي أن يُفهم هذا اللفظ في معناه المزدوجِ ابتكارا تقنيًا وتوريةً ذاتيّة. وفي هذا، الممارسةُ والتخيّلُ هما بدْءا، عينُ الشيء الواحد. وبالطبع، يريد هتلر أن يقنعنا بامتداح «المبتكِر» بصفته الفرد الأرستقراطيَّ المتفوّقَ والأقدرَ على الحياة. ومن ثمّ يتقصّد 'الفوهرر' نظريّةً نخبويّة. لكن ما يمكن أن نقرأه حرفيّا هو: أن يكون المرءُ من النخبة فهذا يعني الانتماءَ إلى أولئك الذين يكتشفون «الحيل والمكر» في الصراع من أجل الحياة. الأرستقراطيُّ «مبتكِرا» للحيل. هنا تنزع دائرة الاحتيال إلى اختتام حلقاتها. لكنّ هتلر يثبت علاقات أكثر وضوحا بين السياسة والإيحاء الذاتيّ.

«وحده التدريب الأمثل للجنديّ الألمانيّ في فترة السلم يوحي إلى كامل ذلك التنظيم الضخم، بالاعتقاد في تفوّقه تفوّقا لم يكن حتّى خصومنا يعتقدون في أنّه ممكن . . .

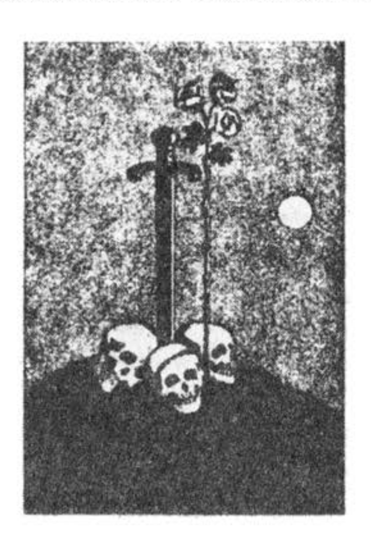
. . . شعبنا الألمانيُّ تحديدا . . . يحتاج إلى تلك القوّة الإيحائيّة الكامنة في الثقة بالنفس. لكنّ هذه الثقة بالذات، ينبغي أن تلقَّن منذ الطفولة، للشباب الوطنيّين. ومن ثمّ لا بدّ أن تستهدف تربيتهم وتكوينُهم غرسَ القناعة بكونهم أرقى من الآخرين بإطلاق . . .»
(ص. ٤٥٦)

يطالب هتلر في شكلِ تعبيرٍ ذي شفافيّة فريدة يختصّ بها جميع المحافظين الجدد والمحافظين الشبّان بـ: **الثقة بالنفس من دون تجرُبة ذاتيّة؛ الإيحاء ضدّ الإدراك**. وأمّا الهويّات التي تلزم عن ذلك، فهي نتاجُ ألخيمياء إبتدائيّة-ماكرة.

DIE MACHE IM WELTWAHN

SCHRIFTEN FÜR ECHTEN FRIEDEN

HERAUSGEGEBEN VON
FERDINAND AVENARIUS



DOPPELHEFT 1/2

PROPAGANDA UND WAHRHEIT

1. DIE PHOTOGRAPHISCHEN DOKUMENTE

قبل ذلك بخمس سنوات، كان الكاتب فرديناند أفيناريوس قد قدّم وثيقة حول «الدعاية» الإنجليزيّة «المرعبة» التي تنسب إلى الألمان «أفعالا وحشيّة» سيكونون ارتكبوها في أثناء الحرب العالميّة، وعكف الكاتب على تعرية المغالطات المغرضة التي تتضمّنها ما قدّمه العدوّ القديمُ في تلك الحرب، من صور ونصوص. [٨٦٦] كان أفيناريوس على حدّ قوله، يرغب في أن يسهم في السلم بالكشف عن أكاذيب الحرب. لكنّ هذا لن يكون ممكنا ما لم نتغلّب على «الحرب الإيحائية وسمومها» ونوضّحْ للعيان «جنونَ العالَم». ومن ثمّ يعمل أفيناريوس على توضيح الإيحاءات من منظور تقنيّ. ويضرب على ذلك عدّة أمثلة على «الورود المسمومة» للإيحاء، من الكذبات الصغيرة وأنماط التشويه إلى الجرائم الإخباريّة الخطيرة. وأعتقد أنّه يعاينُ بواقعيّة ما يلي:

«لا ريب أنّه يحسُن بنا أن نذكّر أنفسنا من جديد وفي المقام الأوّل، بما هو **الإيحاء**. فالاشتغال على المسائل السيكولوجيّة يمكن أن يصبح عامّا ويصيرَ إلى «دُرْجة» إذا ما كانت توجد فيها جاذبيّةٌ مخصوصةٌ، «إحساسٌ مّا». هذا ما حدث بالضبط مع تحليل الأحلام عند فرويد ومدرسته؛ وكذلك ما حدث من قبلُ، مع اكتشافات الإيحاء التنويميّ وما بعد التنويميّ. لكن بالنسبة إلى حياة الشعوب، الأهمّ من ذلك بإطلاق، هو ما يظهر في وضح النهار: الإيحاء في أثناء اليقظة. فنحن نستنشقه شهيقا وزفيرا كالهواء، والإيحاء كالهواء لا نراه. أنّ وعينا لا ينتبه إلى الإيحاء إلاّ لماما، فهذا ما يجعله يفعل أفاعيله. إذ أنّ للإيحاء في اليقظة قيمةً «بيولوجيّة» (؟) قويّةً بالنسبة إلى الفرد، لأنّه يريحه إلى حدّ مّا، ممّا يرهقه في هذا العالم ومن التفكير في ذاته. والآكد أنّ الإيحاء يجعل الإنسان حيوانَ قطيعٍ. إلا أنّ الفرد لا يدرك ذلك، لأنّ من أهمّ أفاعيل الإيحاء، هو تحديدًا أن يجعل الموْحى إليه

يعتقد بأن ما يفكّر فيه هو من بنات فكره، وأنّ ما يشعر به هو من خالص وجدانه . . . » (ص. ٢٤)

على خلاف التحليل النفسيّ الفروديّ، لا يشدّد أفيناريوس على مسألتيْ الوعي واللاوعي، بل على مسألتيْ الانتباه وعدم الانتباه. إذ من خلال الإيحاء تصير مستلاحةً بالنسبة إلينا، صورُ الواقع الفعليّ التي تتصدّر تمثّلاتْنا الدفينة (لا اللاواعية؛ أنظر الكلبيّة الجذريّة الثالثة). [٨٦٧] ثمّ إنّ ظواهر الإيحاء تمسّ مجال الوعي الأوتوماتيكيّ لا اللاوعي بما هو كذلك. هنا ترتبط أحوالُ عدم الانتباه في إدراك العالم بأحوال عدم الانتباه في إدراك الذات. كذلك يُظهر الإغواءُ الإيحائيّ في وضح النهار وبتلقائيّة زائفة، الابتساراتِ والميولَ الكامنة.

استطراد ٧: تحليل طيْفيٌّ للحُمق

نكون أكثر حمقا ورعونةً في أفعالنا بقدر ما لا نكون غفلا جاهلين.

شارل ريشيه، ١٩٢١

مع ظهور التباسات المتحيّل في الحداثة، تغيّر الاقتصاد المجتمعيُّ للذكاء. ذلك أنّ العلاقة بين الذكاء والغباء تنتقل بكيفيّة تكاد تكون غير محسوسة ولكنّها مأساويّة. إذ أنّ الحمق يفقد بساطته الظاهرة، ولم يعد المرءُ يتعرّف فيه إلى حالة إبتدائيّةٍ للأدمغة غير المستنيرة، بل إلى ظاهرة ملتبسة في حدّ ذاتها ومركَّبةٍ تركيبا مثيرا بشكل صريح. حالما يباشر المرءُ السيكولوجيا الاجتماعية للتحيّل والخداع، يُدرَج «الحمقُ» بصفته ظاهرة مكمّلةً للخداع، ضمن

تركيبات تلك الاعتبارات. «لم يعدْ يوجد أيُّ شيء بسيط»، بما في ذلك الحمق. وربّما يكون هذا أحزنَ انتصار للتنوير.

تُنتزع ظاهرة الحمق على ضوء التفكّر، من الفكر اليوميّ الدارج لتُتفحَّص نظريًّا. وفيها تظهر حالةٌ نوعيّةٌ [٨٦٨] للخضوع والتحدّي. فالخداع وحده لن يكون شيئا ما لم يصادف لدى ما يُدعى ضحيّة، استعدادا خطيرا لأن يخدع. وكانت **سفينة المستغفَلين** لسيباستيان برانت (١٤٩٠-١٥٣٣) قد سمّت هذه البنيةَ باسمها: *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*. العالَم يريد أن يُخدَع، إذًا فليُخدع. على هذا النحو، تتعرّف نظريّة الأحمق والمستغفَل في هذا الأخير إلى عنصر مستقلّ فعّال (*vult*). فالغباوة (*stultitia*) ليست بريئة، بل تتضمّن بُعدَ سذاجةٍ كاذبة يتعلّق بمن ينساق إلى الغباء والاستغفال. وهذا يتبدّى ضحكًا عدوانيّا: الضحك الساخر هو خميرة الهجاء الأوروبيّ التقليديّ.

في القرن العشرين يقتضي التعارض الفاضح بين معايير عقل التنوير وبين لامعقوليّة الأحوال البشريّة، تفسيراتٍ نظريّة تتعدّى فقهَ الحكمة باعتبارها نقدا لاذعا. ولا ريب أنّ التحليل النفسيّ قد فعل الكثير في هذا المضمار من حيث تغلغل في ظاهرة الحمق من منظور نفسيّ-تكوينيٍّ ونفسيٍّ-ديناميّ. فالتحليل النفسيّ هو أيضا الذي يطوّر دافعَ إرادة الانخداع؛ ويكتشف في الحمق والرعونة معنى ذاتيّا محضا.

صنّف شارل ريشِه (١٨٥٠-١٩٣٥)، فيزيولوجيٌّ وعالمُ نفس مشهور على صعيد عالميّ عرف عنه سرد النوادر والخرافات وحائز على جائزة نوبل، ويعدّ من بين رؤساء جوقة الوسط الفرنسيّ للعلماء، كتيّبًا هزليّا يقدّم فيه وثيقة تكشف عن بداية التنظير للغباوة

والحمق. كُتب في سنة ١٩٢١، وسرعان ما تُرجم إلى الألمانيّة. **الإنسانُ أحمق. صورٌ هجائيّة ساخرة من تاريخ الحمق البشريّ** (دار نويس فاترلند، ١٩٢٢). وريشِه هو [٨٦٩] ممثّل كلاسيكيّ لنمط العلاّمة البرجوازيّ في الجمهورية الثالثة؛ عقلانيّ راديكاليّ ومستنير وبيداغوجيّ ذو صرامة حادّة وإنسانيّةٍ لطيفة. ويحقّ للمرء أن يفترض أنّ ريشه في آخر مدّته أراد أن يعبّر في هذا النص عن سخطه ممّا حدث من تدمير للإنسانية في الحرب العالميّة الأولى. وقد صاغ نصّه في أسلوب برجوازيّ رفيع يُقْدم بطريقة فرنسيّة بحتة، على الجمع بين الوضوح والسطحيّة كما لو كان يتحرّك على نتوء جبل صخريّ. وإنّه مع مثل هذه الشرائطِ تزدهر الكلبيّات الساذجة بكلّ أصنافها؛ ولكي نفهمها يكون من المفيد أن نتوقّف لحظة عند مهنة الكاتب الذي كان يمارس الطب. وفضلا عن ذلك، لم يعد ريشه يشعر في نهاية مدّته، باضطرار أن يكون أكثر روحيّةً ممّا تقتضيه المناسبة. وما يحكيه عن الحرب العالمية الأولى يبدو كلبيّا بقدر ما يشي بقلّة الحيلة:

«ليس الأموات ولا الخراب ما يدفعني إلى القول إنّ الحرب هي المَشينةُ الكبرى. لأنّ من يولد من الأطفال يعوّضون الأموات، وتبنى الخرائب وتنمو الأشجار وتكبر ويتجدّد الحصاد. إلا أنّ هناك واقعا فعليّا رهيبا، لا شيء يمكن أن يمحوه أبدَ الآبدين: الفجيعة والكرب. (ص٤٨,)

خمسة عشر مليونا من الأموات. ليس هذا بشرّ كبير، – على الأقلّ بالنسبة إلى الأموات، لأنّ الأموات لا يتألّمون . . . خمسة عشر مليونا من الأموات تعوّضهم خمسة عشر مليونا من المواليد. لكن، مئاتُ الملايين من التعساء الأشقياء! مئات الملايين من المعذّبين الذين يكون الفرح بالنسبة إليهم قد جفّ (!) إلى الأبد. هل يُعقل هذا؟» (هنا يتحدّث ريشه عن الباقين من الأحياء والأيتام) (ص. ٥١)

تبدو الكلبيّة هنا شكلا من أشكال عمل الكرْب والغمّ؛ فهي تعكس رعب عقلانيّ سمْحٍ أمام مجتمع إنسانيّ تبيّن أنّه عاجز عن فهم أنّ الحرب هي غباءٌ جذريّ. ويصرّح ريشِهْ بأنه يشعر بالهوان من جرّاء الانتماء إلى هذا النوع الخسيس، النوع الإنسانيّ. [٨٧٠] وعنده أنّه لم يعد من الممكن الحديثُ عن «الإنسان العاقل» كما يرد في منظومة لينّه. ومن ثمّ يعوّض ريشه هذه العبارة بتصنيف أنثربولوجيّ جديد: الإنسان الأحمقُ الغبيّ. على هذا النحو، ستكون الحيوانات أفطنَ منّا بكثير. إذ يستطيع القرد أن يتعلّم لعبة الكريكيت مثلما يلعبها الإنجليزيّ، غير أنّ الإنسان لا يفهم أنّ «السلم أفضل من الحرب». (ص. ٦٢)

يحصي هذا الشيخ بمرارة، فنون الغباء الإنسانيّ: تشويه أجسام، ختان، خصي، عزوبة، عبادة الملوك، عبوديّة، إذلال، خضوع، مجتمع طبقيّ، مخدّرات، كحول، تبغ، موضة، مجوهرات، حروب وتسلّح، خرافة، مصارعة الثيران، إبادة أنواع الحيوانات، تخريب الغابات، نزوع إلى التقوقع والحماية، أمراض تنتج عن الإهمال إلخ. لكن غابت عنه زمرةٌ من الترّهات والتفاهات صيغت في الأسلوب التنويريّ للقرن التاسع عشر وواجهها الشقّ المقابلُ وهو على حقّ، بحملة شعواء؛ ولا داعي للحديث هنا عن الحماقات العنصريّة حول بلاهة السود والتفاهة الثقافيّة للعرقيْن الأصفر والأحمر.

بيد أنّه من المُبهِر أن نرى عند العالِم الشيخ كيف تظهر لغةُ الكونيقيّة القديمة حالما يخوض في ذلك الغرض الذي هو حجر الزاوية بالنسبة إلى مذاهب الحكمة القديمة: أعني علاقة الحكيم بالموت. ذلك أنّ ريشِه يعلّم ويتّخذ مثله مثل الكونيقيّين والماديّين

القدامى، موقفَ سيّانيّةٍ سياديّةٍ للإنسان أمام موته، حتّى وإن سلّم أيضا بالحزن على موتِ قريب عزيز. وهو يصنّف كلّ طقس وتقديس للأموات على أنّه بلاهة واستلابٌ خرافيّ. ذلك أنّ جسمنا الميْت، «خرْقتنا الأرضيّة» (ص. ١٢٥)، لا يستحقّ أيّ تمجيد. [٨٧١] ومن ثمّ يعلّم ريشه الموتَ النبيلَ على الطريقة الكلاسيكيّة كما لو كان ملهَما مباشرةً بالمصدريْن الكونيقيّ والرواقيّ؛ ويحتفي بموت سقراط نموذجا لنهايةٍ حقيقٍ بالإنسان: سيكون هذا موتا رحيما جذِلا على خلاف شتّى ألوان آلام العنف العلاجيّ التي كان أطبّاء عصره يذيقونها المحتضرين (ص١٢٧).

«وإذن فيما يخصّ جسمي، فإني أصرّح جازما بأن يُقذف به في حفر المشنوقين أو يُحرق أو يُدفن أو يُشرّح؛ إذ سيّان عندي هذا كلّه؛ وأهيب بأقاربي ألاّ يهتمّوا به.» (ص. ١٢٥)

لا تخفي طريقة التفكير على المنوال القديم أنّ كتاب ريشه ينتمي أيضا إلى الأفول الحديث «للبلاهة». ذلك أنّه يبيّن بالتدقيق، تبعيّة ظاهرة البلاهة لعمليّة الذكاء؛ فالبلاهةُ هي من قبيل «حتّى لوْ»، وهي رفضٌ، ألاّ يريد المرء غيرَ ذلك، وهذه جميعا تتقدّم على نحو متوازٍ مع التنوير.

«عندما يغيب العقل بعامّة، لا يصحّ مع ذلك أن نكون غير عاقلين! لأنه بقدر ما نؤتى من الذكاء، نغرق في بحر الحماقات!» (ص. ١٣)

في الشذرات التي تحمل عنوان **في لذّة الحمق** (١٩٣٨) للروائيّ والمحلّل النفسانيّ إرنستْ فايسْ الذي يكاد يطويه النسيان اليوم، يمكن أن نتبينّ صدى غنيّا لمقالات ريشه. حيث لا ينفكّ ريشه يستشهد متّبعا في ذلك الكلاسيكيّين، بموندوس فولت ديسيبي (العالم

يريد أن يُخدع)، يتحدّث فايس مستلهما في ذلك نيشته عن «إرادة الليل» باعتبارها ميلا ارتداديّا عامّا (إلى «إطفاء النور، والنوم على البطن، و'الاستحماق'»).

هذا ما يجب على عالم نفس الجماهير أن يأخذه في الحسبان إذا أراد أن يتحدّث عن الفاشيّة.

[٨٧٢] «في أعين الناس الحمقى، الإله أبله. يريد الشعب إلاها غبيّا. أمّا إله سيفهم الكيمياء وفيزياء النظرية النسبية، فلن يستقيم في ذوق الناس. كان لوثر يقول الله غبيّ (دويس ستولْتيسّموس). وكان يمكن أن تجري هذه العبارةُ على لسان هتلر لو كان تعلّم اللاتينيّة.»

استطراد ٨: ممثّلون وطباع

إنّها حفلةُ تنكّر وليست واقعا فعليّا! ولكنّكم
لا تخلعون ملابسكم التنكريّة!

ي. روث، **الهروب بلا نهاية**، ١٩٢٧

كانت الحركة البروليتاريّة-الثوريّة حين انتظمت من جديد بعد الحرب، تحسّ بقلق شديدٍ من جرّاء التحوّلات المُضحكة للبرجوازية. فالثقافة البرجوازية كانت قد اكتملت في سياق اضطراب شاملٍ ذي طابع كوميديّ كما كان نيتشه قد تنبّأ بذلك. وكما عارضت البرجوازيةُ في عصر صعودها، الكلبيّاتِ الإقطاعيّةَ، بأخلاقها في الطبع الصارم والثابت، يستعيد الآن المتحدّثون باسم الحركة الثوريّة الطرحَ المضادّ للطبْع والممثّل.

في رسالته في **المنزلة الثقافيّة للممثّل** (١٩١٩)، يعاينُ لودفيغ روبِنِرْ أحدُ المبشّرين بالحركيّة التعبيريّة، النجاح البرجوازيَّ للممثّلين

من حيث هم جماعة مهنيّة. فالبرجوازيّون قد كفّوا عن الاستخفاف بهذه الحرفة. لكنّ الاحتقار في معناه الضيّق لم ينقطع قطّ: «الطبقات المناضلة» هي التي تستمرّ اليوم في «احتقار غريزيّ» للممثّل. وفي هذا يوجد ما هو أقبح من الاحتقار: **الارتياب في الممثّل**.

> [٨٧٣] «الارتياب في صدقه وفي طبعه وفي إمكان تقويم الممثّل بصفته معاصرا ومناضلا. هنا لم يعد يوجد اليومَ أيُّ مهرَب: فإمّا أن تنتمي إلى الرجعيّة وإمّا إلى الثورة. والأهمّ هو الحسم والعزم. أمّا الممثّل فلم يحسم أمره بعدُ.» (**الشاعر يتدخّل في السياسة، لايبتسيش** ١٩٧٦، ص. ٣١٨-٣١٩)

وعند روبنر، ليس الممثّلون شيئا آخر غير «حيوانات معرض» البرجوازيّة يطعمون بطريقة جيّدة أو رديئة، عملاء التلهّي والانشغال عن الفعليّة. فهم «ديكة مخصيّة مسمَّنة»، عبيد اللهو والتسلية، مهرّجون عهَرة، ومحكومٌ عليهم أن يكونوا «دون الانسان» نظرا لوضعهم الملتبس في الثقافة البرجوازية. وفضلا عن ذلك، هم متّهمون بكونهم مارقين عن المجتمع،- وهذا اتّهام لا يُحتمَل في عينيْ من يتكلّم على «إنسان المستقبل». ومن ثمّ، يدين روبنر الممثّلَ البرجوازيَّ، بالاستناد إلى مُجتمعيّة جديدة موعود بها في المستقبل: «الجماعة الجديدة»، الإنسانيّة الجديدة. وإنّه لأجلها يتعيّن على الكوميديّ أن يقرّ العزم ويحسم أمره فيكفّ عن كونه مجرّد «صيّادِ أدوار» وليصير في المقابل من جديد إنسانا قريبا بالتمام وطبعا بحياله. هنا كلمة روبنر المفتاح: «يصدُق الطبعُ من جديدٍ» (ص. ٣٢٣) في الجماعة الجديدة سيزول الممثّل كما عهدناه إلى الآن، ليحلّ محلَّه الهاوي المولَعُ بالفنون ذي المستوى الفكريّ الرفيع، و«الخطيبُ» الذي سيُحدث ظهوره نهاية عصرِ دعارة الممثّل. وعليه،

يقرأ نصُّ روبنر كما تُقرأ وثيقةُ أخلاق اشتراكيّة جديدة كان لها مجدها في الأشهر الملتهبة التي أعقبت سقوطَ الفيلهيميّة، - ومن خلفها ثورة أكتوبر اليافعة.

ومن النافل التعليقُ على نصّ روبنر؛ إذ أنّ الأحداث نفسَها قد اضطلعت بذلك، [٨٧٤] وبيّنت أنّ النزعة الاجتماعيّة-السيكولوجيّة لم تحوّل الممثّلين إلى طباعٍ، بل على العكس من ذلك، حوّلت أكثر فأكثر الطباعَ والسجايَا إلى ممثّلين. ومن بين ملايين الحكايات الصغيرة التي شكّلت التاريخ الكبير، أودّ أن أذكّر بحكاية رواها غوستاف رِغلِرْ. فهو يقدّم لمحة عن الجوّ السائد في وسط القادة الشيوعيّين من برلين الذين كانوا لا يزالون يعتقدون في ذلك الوقت، بأنّهم يستطيعون أن يقاوموا بمجرّد الخطابة، الزحفَ الظافر للفاشيّين. نحن الآن في ٢٨ يناير من سنة ١٩٣٣، يومان فقط قبل حلول الأجل المحتوم.

«كان ٢٨ يناير من سنة ١٩٣٣ آخر يوم مضحك في برلين. كان كانتوروفيتْش، يعدّ عصيدة من الشوفان، حين أتيت لأرى ما إذا كانت هناك رسالة بريدية . . . فوجدت استدعاء للأسبوع الأخضر، معرض الفلاّحين. قال كانتوروفيتش: «إسأل ديفالد: لأنه كان هناك بالأمس.»

خرج ديفالد الذي كان ممثّلا غيرَ ملتزم، من المطبخ، منتفخ الوجنتين، وتتقدّمه بطنه واضعا نظارة زجاجيّة واحدة على عينيه. وقال ساخرا: «معرض ممتاز . . . أصبحت البهيمةُ وقحة. فهي تنتج كثيرا من الخضر، وتأكل قليلا من الخبز. وسرعان ما سيتغيّر كلّ شيء. ها قد انقضت أربعة عشر سنة من الماركسيّة. أليس كذلك؟» الآن لم يعد ديفالد يتحدّث حديث النبيل الريفيّ من بروسيا الشرقية، بل كان يقلّد صوت هتلر. كان كانتوروفيتش يحرّك العصيدة التي كان يستهلكها كلّ

صباح للتداوي من سموم السجائر التي دخّنها في الليلة السابقة.
وأزاح ديفالد خصلة من الشعر على جبهته. وصاح: «لقد انتظرت طويلا، وسأكون أنا المستشار الرئيس ذا الشارب الصغير. ينبغي أن تسحر خصلتي جميع الألمان. والانتفاخُ تحت عينيّ ينبغي أن يصير أنموذجا جديدا للجمال ... سيختبئ الحزب الديمقراطيّ الاشتراكيّ في جحر الفئران. وسيوزّع الحزب الشيوعيّ الألمانيّ منشوراتٍ من منزل إلى منزل ...»

«إيه» قال كانتوروفيتش، ونظر بشيء من القلق، إلى المارق القادح في الأعراض الذي كان في سخريته ما ينبئ بالمستقبل.

صرخ ديفالد بنبرة رتيبة ولكنها هستيريّة مثل نبرة الفوهرر: «لا أطيق أيَّ تناقض. لا وجود لأيّ بروليتاريا، وسأرسلها إلى موسكو؛ يوجد الشعب الألمانيّ، وسيتبعني حتّى في أعمق أشكال البؤس والفاقة، فهو مخلص، ويتعرّف إلى زعيمه الفوهرر، [٨٧٥] ويحبّ أن يركل ضربات بالرجل على مؤخّرته. وشلايْشر هذا ما يزال إلى الآن منذ شهر وأربعة وعشرين يوما، يعتلي سدّة الحكم التي هي لي ... إلا أنّني سأفحمه، وقبل أن ينتهي هذا الأسبوع، سيُعزَل جنرال آخر ويُنصّب فوهرر عظيم في شارع فلهلم. ولتُعنّي على ذلك خصلتي وشاربي ...»

دقّ جرس التلفون، فرفع كانتوروفيتش السمّاعة، واستمع أوّل الأمر كالنائم، بوجهه الذي يشبه الغراب، وفرقع أصابعه، ثمّ عبست جبهته وانحنى مرّات عديدة، ثمّ علّق التلفون. بدا وجهه على أنّه قد شاخ أكثر، حين قال وهو ينظر إلى ديفالد: «لقد استقال شلايشر، وهتلر سيكون المستشارَ الرئيس.»

أزاح ديوولد خصلته بسرعة عن جبهته. وبدا عليه الخوف من أنّه سوف يُجلد حتّى الموت.» (أذن **مالخوس**، فرانكفورت، ١٩٥٨-١٩٧٥، ص. ١٨٩-١٩٠)

[٨٧٦]

١٣. مرحى-، أمَ زلنا نعيش؟ كلبيّات موضوعيّة جديدةٌ وقصص عن شظَف العيش

مذّاك انصرمت عشرُ سنوات. حيث كنّا نرى سبُلا مستقيمةً، جاء الواقع الفعليُّ القاسي وقوّسها ليّا وطيّا. ومع ذلك نحن نتقدّم ... المهمّ يا صديقي العزيز، هو التكتيك.

الوزير كيلمان من الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ، ضمن: إرنست تولّرْ، مرحى، **نحن على قيد الحياة**، ١٩٢٧

نشأ في داخلي إحساس طفيفٌ بالثنائيّات (قويّ-ضعيف؛ كبير-صغير؛ سعيد-شقيّ؛ أمثَل-غير أمثل). وإنمّا يصحّ هذا لأنّ البشر لا يستطيعون أن يفكّروا في أمرين معا. ثم إنّ هذا لا يدخل في دماغ العصفور. لكنّ الأسلم الذي في صحّة وعافيةٍ هو بالتبسيط: المناور المخاتل ...

ب. بريشت، **مذكّرات يوميّة ١٩٢٠-١٩٢٢**

إذا كانت حقبةُ الثورةِ حقبةَ التعارضات المفاجئة والبدائل المطلقة حيث كان يسود الأبيض-الأسود، فإنّ العشر سنين التالية كانت قد طغت عليها اللعبةُ المشبعَة تركيبا لفويْرقاتِ الرماديّ-على-رماديّ. في ١٩٢٨ كان رجال نوفمبر ١٩١٨ قد وقعوا منذ زمن طويل، في دوّامةِ تدافعِ «الوقائع القاسية» ومنطق «الأقلّ ضررا».

وكانت نسبيّةٌ أخلاقيّة وتكتيكيّةٌ تغلغلت في كلّ شيء، قد قوّضت أقدمَ صور«الهويّة». وكانت التعبيريّةُ الأدبيّةُ آخرَ تمرّد لإرادة التبسيط، - انتفاضةُ [٨٧٧] الوسائل الحديثة للتعبير ضدّ التجرُبة الحديثة، وضدّ التركيب والنسبيّة والمنظورانيّة. وفي المقابل، كانت النزعة التكعيبيّةُ التشكيليّةُ تبدو على أنّها مطابقة للحداثة، من حيث أخذت في الحُسبان تجرُبةَ أنّ للأشياء مظاهر مختلفةً من منظوريّات مختلفة.

في عصر التكتيك والدعاية والإشهار غدت «الذهنيّةُ» التكعيبيّةُ واقعَ حال قائما بعامّة عند المثقّفين. ومعها تظهر النماذج الأقدم للهويّة والطبْعِ على أنّها مذّاك نماذجُ عتيقة أو فولكلوريّة؛ إن لم تكن محدودة. وفي مثل هذه الأحوال، يصير مشكلا وجوديًّا أن نعرف كيف نحمي ما كان يسمّى بالتقليد الإنسانيّ من الإفراغ والتدمير الشامليْن. الاضطلاع بمثل هذه الأسئلة وهذه الإدراكات السيكولوجيّة-السياسيّة التي تثيرها، هو ما يسم على حدّ عبارة توماس مان، «ألم وعظمةَ» الفنّ البرجوازّي المتأخّر. وأريد هنا أن أعمل على وصف بعض جوانب من تلك الإدراكات والتصوّرات، وعلى التوسّل بها لتفهّم معنى تلك الأسئلة عن الإنسانيّ في اللاإنسانيّ وتعقُّل طابعها المؤلم. وسأستعمل لهذا الغرض في المقام الأوّل، بعض التجريدات المفصّلة التي يُفترض أنّها تفسّر التنافر الحديث بين «المنظومات» وبين «الحساسيّات».

كان الطابع الاجتماعيّ لفيمار قد تشكّل تحت ضغط ثلاث جبهاتِ تركيب. كانت الجبهة **الأولى** تُقضّ مضجع المعاصرين من جهة كونها خلطا مُحبِطا بين البنى السياسيّة وبين علاقات القوى القائمة. وما كان قد درسه زونتْهايْمر (من بين آخرين) باعتباره تفكيرا مضادّا للديمقراطيّة في جمهورية فيمار ليس هو إلاّ الجزء الظاهر من

جبل الجليد للشكيّة المجتمعيّة وللتحفّظات المبيّتة [٨٧٨] ضدّ السياسيّ. في هذا كان ثمّة دوما سهمٌ عقليٌّ لا ينبغي إلى اليوم أن نغفل عنه. إذ أنّه لم يحدث قطُّ في أيّ طور من الأطوار أنْ يجري نقلُ أيّ نوع من الإرادة السياسيّة- من مثل «التفويض الانتخابيّ»، إلى السياسة الحكوميّة مجرى إرساء علاقات صادقة بين الناخبين والمنتخبين. ومن البداية كان «تسييس» الجماهير مقترنا بنفور كامنٍ من السياسة، نفورا استتبّ تحت علامات خيبة الأمل والخلط والاضطغان والحنق المتحيّر وانشقاقٍ عميق بين روح الدستور اللبيراليّ لفيمار والجهاز الرجعيّ للدولة. بين أشكال الابتزاز السياسيّ الدائم التي ترد من الخارج وبين أشكال الغلوّ والتطرّف التي تخترق البرلمان وتتعدّاه، وجدت الجمهوريّة نفسها في حال من الضعف وعدم الاحترام الدائميْن. ثمّ إنّ فئات اجتماعيّةً ذات وزن لم ترد قطّ فيّ أيّما لحظة، أن تسلّم بأن الحاكمين كانوا قد حقّقوا بعض المكاسب «السياسيّة» (بالرغم مّما أنجزه راثيناو، وشتريزمان، وكذلك رابالّو ولوكارنو). هذا الوضع غير المستقرّ وغير الجذّاب أحدث استقطابا سيكولوجيّا-سياسيّا بين نمطِ الموضوعيِّ المحدَثِ إن صحّ التعبير، ونمطِ القديمِ المتشبّث بالأخلاق. حيث كان الأوّل يعمل على الاكتفاء بالمعطيات في شطرٍ بواسطة المخاتلة الكلبيّة وفي شطر آخرَ على نحو واقعيّ ومن باب الإخلاص للواجب، حتّى يفوز من تلك المعطيات بالأفضل، كان الثاني الذي هو الأقوى، يعمل على أن تتمرّد القَناعاتُ ضدّ الوقائع وتنقلبَ الطِباعُ على التركيبات. كنّا قد تحدّثنا عن الفاشيّة بصفتها حركةَ تبسيطٍ سياسيّةً إيحائيّة. بيد أنّها من جهة ما هي كذلك، تشارك في الإشكال السيكولوجيّ- السياسيّ الشامل للحداثة. ذلك أنّ ألمَ التحديث يتخلّل أحاسيسَ

الحياة لدى سائر الفئات الاجتماعيّة التي تخضع للتسويف السياسيّ والتقنيّ. [٨٧٩] وفضلا عن ذلك، يتبدّى ههنا موروث ألمانيٌّ بعينه-، أعني ذلك الإلزام بتقديم التبرير الأخير، والارتفاعَ الإيديولوجيَّ بأنفه المسائل العمليّة. في قوّة الاحتكاك مع البراغماتيّة المؤمركة للموضوعيّة الجديدة، التي انفرضت على ألمانيا وقتئذٍ، أستُثير الحسُّ الميتافيزيقيّ لدى البرجوازيّين المثقّفين المتسيّسين غايةَ الاستثارة. وبعد عقود من التسوية وخيبة الآمال، لم نعد نتصوّر اليومَ دخانَ رؤية العالَم الذي كان في سنوات العشرين يخيّم بظلامه على البنية الفوقيّة السياسيّة-الميتافيزيقيّة. إذ في هذه البنية دارت بكيفيّة تكاد لا تتراءى لنا اليوم، أحداث الدراما الاجتماعيّة-السياسيّة الحقيقيّة لجمهوريّة فيمار: تلك الدراما التي جرت على جبهة كامنة ومع ذلك فعليّة، بين من يقولون نعم ومن يقولون لا، بين المخاتَلات والطِباع، بين الكلبيّين ومتعقّبي اتّساقِ النتائج، بين البراغماتيّين والمثاليّين. ولعلّ السرّ الظافر للفاشيّين يكمن في أنّهم كسروا هذه الجبهة السيكولوجيّة-السياسيّة، وابتكروا مثاليّةً كلبيّة، وخِتالا نسيقا، وطبعا انتهازيّا، وقولَ نعم عدميّا. ومن ثمّ كان نجاح العدميّة الشعبيّة يقومُ في جزء معتبر منه، على الحيلة المضلِّلة لأغلبيّة المعارضين والرافضين والتعساء من حيث تجعلهم يرون أنفسهم مع ذلك، الواقعيّين الحقيقيّين المدعوّين جميعا إلى خلق عالَم جديدٍ وبسيط على نحو رائع.

أمّا الجبهة **الثانية** من التركيبات، التي كانت بضغطها قد شكّلت الأنا في ذلك العهد، فهي جبهةُ الاستمساك بالخصوصيّات المرهقة للأعصاب، وتلفيقيّةِ الجماعات السياسية والإيديولوجية التي ينعق بعضها على بعض أمام الجمهور. هذه التجرُبة قد طُمرت اليومَ،

تحت [٨٨٠] شاهدِ قبرٍ نُقشت عليه عبارةُ «تعدُّدية». لكن في ذلك العصر حيث لم تكن الجماهير قطّ مستعدّة لأن تقبل كلّ شيء، أو بالأحرى أن تنظر إلى كلّ شيء بعين اللامبالاة، كانت التعدّدية بالنسبة إلى المعاصرين، تعني شيئا مّا يُفترض أنّه آذاهم؛ ومن لا يكون صلدا مخشوْشنا، ما يزال يشعر بذلك حتّى في يومنا هذا. كانت التناقضات لم تتحوّل بعدُ إلى مجرّد اختلافات، بل كان يحَسُّ بها في كلّ حدّتها، وفي ذات الوقت، أخذت تتراءى نزعةُ التسوية التي تخلط ضروب التعارض كلّها في أحاديّة متنوّعة. هنا أيضا لعبت وسائل الإعلام دورها النمطيّ: إبطال جدليّة الواقع الفعليّ (أنظر: الاستطراد التاسع). وكان موزيل يتحدّث بالنظر إلى الوضع الرّوحي لذلك العصر، عن «بيت المخبولين البابليّ» **(أوروبّا العاجزة)** الذي تصرخُ من نوافذه آلاف الأصوات. أمّا تعدّدية فيمار فكان لها في حدّ ذاتها، قطبان: قطب متوسّع يتوخّى التسويةَ والنظرةَ الشاملة، وقطب ضيّق الأفق وذريٌّ وانتكاسيّ. بينما كانت وسائل الإعلام وأحزاب الجماهير تعمل على تزامنيّةِ الوعْيات بسبكها في أبعاد واسعة، كانت مجموعات صغيرةٌ لا تحصى ولا تُعدّ قد قبرت نفسها في فضاءات حيويّة منفصلة، وإيديولوجّيات مصغَّرة، وفي مِللٍ وهوامش، وفي أقاليم نائية جغرافيّا كما ثقافيّا. أمّا المعاصرون فغالبا ما لم يدركوا إلاّ في وقت متأخّر، في أيّ عصر عاشوا بالفعل،- وما الذي كان معاصرا لهم؛ وبإمكان المرء أن يدرس ذلك في جنس المذكّرات الأدبيّ الذي كان قد ازدهر في ذلك العقد. وفي الوقت ذاته، يُلزَم معاصرُ تلك الحقائق المتعدّدة، بأن يلعب دور الساكن عند الحدود الذي يعيش في منطقته المحليّة والثقافيّة [٨٨١] بقدر ما تكون له قدمٌ في الكليّ. ومن ثمّ تغدو الذهنيّات المزدوجة شأن الجميع. وتتفتّت

ميثاتُ الهويّة. أمّا الباقي فيقوم به الاستقطاب الذي أمسى بيّنا في السنوات العشرين، بين أخلاق العمل وأخلاق أوقات الفراغ. وهو استقطاب يقسم الأنا إلى شطرين مشتّتين عبثا يحاول الطبعُ أن ينصّب عليهما أنا-حاكما. هنا نرى بوضوح ولأوّل مرّة، أنّ الطريق مفتوح لسَكلجَة المجتمع.

أمّا الجبهة **الثالثة** من التركيبات، فتتّصل بذلك مباشرة. إذ أنّها جبهةُ الاستهلاكويّة والواقعيّة التجميليّة اللتيْن تتشكّلان داخل الطبقات الوسطى الجديدة المهيّأة مسبّقا لشَطارة جديدة واستهتار جديد. إذ أنّه مع ظهور حضارات ضواحي المدن للعامل المأجور التي يُضرب عليها مثالُ ضواحي برلين في السنوات العشرين، ابتدأ أيضا بالفعل، عهد اجتماعيّ-سيكولوجيٌّ جديد. ولا مشاحّة في أنّه عهد يحمل سمات النزعة الأمريكانيّة التي من صنيعها المشحون بالنتائج والمؤدَّيات، فردُ أوقات الفراغ، فرد الوقت الحرّ، فردُ نهاية الأسبوع الذي اكتشف الرفاهَ في الاستلاب والهناءَ في الحياة المزدوجة. فيتعلّم الغرب الكلمات الأمريكية الأولى التي يرمز أحدُها بالنسبة إلى كثير من الناس، إلى أفول الغرب: 'ويكيْنْدْ'. احتفى **الكوميديون الملحّنون** بهذا اللفظ المجيد:

ويكيندْ، وشمس ساطعة.
ووحيدا معك أنت في الغابة،
لا أحتاج لأيّ شيء آخر حتّى أكون سعيدا،
ويكيند وشمس ساطعة...
لا سيّارة ولا طريق،
ولا يوجد بقربنا أحد.
فقط أنت وأنا في الغابة
حتّى الإله المجيد يغضّ الطرف عنّا...

[٨٨٢] لقد اجتمعت الحوافزُ الجديدة: خلودٌ إلى أوقات الفراغ، إعراض حديثٌ عن صفات الحداثة، إحيائيّةُ نهاية الأسبوع، ونفحاتُ ثورة جنسيّة. أمّا تغيّر وظيفة الغابة في مجال الراحة والاستجمام فيبدو اليومَ طبيعيًا جدًا بالنسبة إلى سكّان المدن الكبيرة؛ ولا يتصوّر المرء أنّه قبل جيل واحد، كان الألمان ما يزالون يمارسون صوفيّة الغابة[1]. وبغريزة واثقة، تستخدم الأغاني الناجحةُ عصرئذٍ على نحو الإيهام والسخرية، ذهنيّةَ أوقات الفراغ لدى الطبقات الحضريّة الوسطى الجديدة. إذ بالنسبة إليها ينبغي أن يبدوَ العالَم ورديًا، ولذلك ليس الإله المجيدُ وحده من يغضّ الطرف. فالأغاني تنتمي إلى منظومة واسعة للتسلية تدفعها المصلحةُ والشغف، إلى أن تُعنى بمهمّة زخرفة عالم أوقات الفراغ بالأوهام المريحة والشفّافة.

لقد افتتحت سنوات العشرين التي هي نذيرُ شؤم، عهدَ تجميل الجماهير. أمّا نموذجها السيكولوجيُّ فهو الفُصام الضاحك واللاهي- «الإنسان الذي يهش ويبشّ» بالدلالة المذمومة للعبارة. في ١٩٢٩، كتب كراكاورْ الذي كان يتعقّب الفحص عن تلك الظواهر لحظةَ نشأتها:

> «الخبر الذي تلقيّته في دكّان تجاريّ ضخم ومشهور في برلين، مفيدٌ جدًا. إذ قال المكلّف الأوّل بالتوظيف فيه: «نحرص بخاصّة عند انتداب العاملين بالتجارة والإدارة، على أن يكون مظهرهم مرْضيا». فسألته: «ماذا تعني بالمُرضي؟ جذّاب، جميل؟» فأجاب: «ليس الجميل بالدلالة المباشرة. ما هو حاسمٌ هو أن يكون لون جلده ورديًا

(١) قارن: جون أميري، **سنواتُ الحواجز الهوجاءُ**، شتوتغارت، ١٩٧٠.

Gretel Grow, gestern noch Berliner Sekretärin, heute Revuekünstlerin in Hollywood...



بعض الشيء. وأنك لتعلم ما أقصد...» (كراكاور، **كتابات I**، فرانكفورت ١٩٧١، ص. ٢٢٣).[1]

لقد أتيحت لغوستاف ريغلر الذي ندين له بالمشهد السرياليّ لذلك الكوميديّ الذي وصفنا أعلاه، [٨٨٤] فرصةُ أن يتحوّل قلبا وقالبا إلى إنسان بشوش في عالَم السلع والبضائع. ذلك أنّه تزوّج ببنت مالكِ مغازة تجاريّة (كان يسمّي صهره بـ«الذئب»)، فاضطر الشابّ أن يعمل بكدّ في المغازة. في بادئ الأمر كان ريغلر متعلّما، ثمّ مصلحا للأثواب، ثمّ بعد ذلك مديرا:

«لقد تعلّمت تسييرَ خدمة ما بعد البيع، والابتسامة، والكذب، والحساب، وأخذ مقاسات الزبائن، وتعوّدت على أخلاق هادئة وفعّالة، وتعلّمت كذلك نزواتِ الموضة، وسيكولوجيا العمّال، ومزاح الوكلاء المتجوّلين، ومطالب النقابيين، وتدابير الحكومة، والخدع الضريبيّة... (ص. ١٣٤)

... لقد ابتعدت أكثر فأكثر عن الشعب الذي نذرت له نفسي قبل خمسة أعوام، من غير أن يطلب منيّ ذلك، وابتعدتُ أيضا أكثر فأكثر عن نفسي.

في جهازي العصبيّ تشكّل ما كان يمكن أن يطلق عليه فيما بعد، «مرض الإدارة والتسيير»: أصبح المحلّ التجاريّ ملاذا لي... كان ذلك هروبا في العمل، مشيا بنفس خاوية. وفي أثناء أيّام العطل، كان يسود هدوءٌ خطير...

... لم أكن أنا. ذلك أنّ مرض التسيير الإداريّ يشتمل أيضا على ذلك الوعي المفصوم الذي لم يعد يسمح بأيّ تركيز على ما هو

---

(١) يقول إرنست بلوخ في هذا المضمار وهو على حقّ (١٩٢٩): «لقد سافر كراكاور إلى مركز الطريقة في ألاّ يكون المرء هناك». **ميراث ذلك العصر**، فرانكفورت على الماين، ١٩٧٧، ص. ٣٣.



ليلة فالبورغنيس في هنكلفيلدْ.

رسم لك.ك. هاينه.

جوهريّ. وكان ينبغي أن تحصل صدمة حتى يلتئم من جديد الشطران المفصومان . . .» (**أذن مالخوس**، فرانكفورت ١٩٧٥، ص. ١٤٠).

في السنوات العشرين، فُرض المظهرُ [البروفيل] السوسيولوجيّ-السيكولوجيّ للـ«إنسان البشوش» الشاطر على جماهير الطبقات الوسطى. وهو الذي أحدث البنيةَ التحتيّة السيكولوجيّة للموضوعيّة الجديدة، أي واقعيّة التكيّف تلك التي حاولت بواسطتها الفئات الحضريّة المثقّفة أن تعطي أوّل صدى إيجابيّ لوقائع الحداثة التي لا يمكن ردُّها وكانت في جزء منها مرغوبا فيها. ليس من السهل أن نقول متى سجّل المعاصرون بوعي منهم تغيّر المناخ السيكولوجيّ-المجتمعيّ. والآكدُ أنّه كان قد تهيّأ تغيّره بين سنة ١٩٢١ وسنة ١٩٢٥، حتّى أنّه انطلاقا من نصف هذا العقد، دخلنا في أسلبةٍ واعية وحتّى مبرمَجة [٨٨٦] لميدان الثقافة وللانعاكسات السيكولوجيّة، ومن ثمّ تحويلها إلى نزعةٍ «موضوعيّة». وبالنسبة إلى سنوات التضخّم المالي الملتهبة ١٩٢١-١٩٢٣، شهدت الآداب و«تاريخ الأعراف والعادات» أوّل مدّ للنزعات المُتْعانيّة المحدَثة المغالية. ولذلك نجد في الأرياف ربطا وثيقا بين مقولات 'برلين' و'البغاء' و'المضاربة'. ومع الرياح العاصفة للتضخّم الماليّ الذي أفضى إلى تركُّز قويّ لرأس المال والارتفاع المفاجئ للتصدير، كانت أوهام الطبقات الوسطى تحتفي بالإختبار العامّ الجديد، في حين كانت الأصفار تقفز فوق الأوراق البنكيّة؛ لقد بدأ الاستعراض المسرحيّ. كان مسرح المنوّعات الأمريكيّ قد اخترق المشهد ليُشبع انتظارات الجمهور الألمانيّ. وكانت الطريقة الجديدة، الطريقة الأمريكيّة في اللاّحشمة قد انتصرت بالسيقان والأثداء العارية. ولم تغيّر من ذلك شيئا صرخاتُ الأسى والاستغاثة التي أطلقها الرهبان في مؤتمر فولْدا.

ابتداءً من سنة ١٩٢٣، أخذ الراديو العموميّ لأوقات الفراغ يسهر هو أيضا، على تحقيق درجة جديدة من جمْعَنة الانتباه.

أنّه قد حدث بالفعل تغيّر عميق في المناخ العامّ، فذلك ما شعر به بخاصّة، أولئك المعاصرون الذين حُكم عليهم بعقوبة السجن وظلّوا لسنين طوال منقطعين عن الحياة اليوميّة الجديدة لجمهوريّة فيمار. لقد صُدموا عند رجوعهم إلى عالم غدا غريبا عنهم. وسجّلوا أكثر من غيرهم تزايد المقتضيات المجحفة التي كانت قد فرضتها التباساتُ وكلبيّاتُ الرأسماليّة الحديثة على إرادة الحياة لدى الأفراد وقدرتهم على قول نعم. في روايته البرلينيّة من سنة ١٩٢٩، روى دوبلن قصّةَ فرانتسْ بيبركوبْفْ الذي خاض تجرُبة مثل ذلك الرجوع. تبدأ القصّة بوصف مؤثّر جدّا لتجوال بيبركوبف عبر المدينة التي لم يكن رآها منذ زمن طويل، حتىّ أصابه من ذلك الدوارُ. وتواصل الروايةُ متابعة طريق الكلبية الطبيّة [٨٨٧] والعسكريّة التي انحدرت من الحرب الكبرى؛ إذْ تستمرّ المعركة حتّى في المدينة الكبيرة، فصار بيبركوبْف أكتع[١]. وتستقبله المدينةُ مثل جبهة منحلّة ومشتّتة حيث يتيه بالضرورة من يريد أن يكون «ذا طبع» و«إنسانا نزيها». ويوضّح الكاتب بقسوة شديدة فشل بيبركوبف في محاولته المحافظةَ على البقاء وفي إرادته أن يكون قويّا. في نهاية المطاف، يفهم وهو

---

(١) يرد في مراجعة هانس هنّي يانْ (١٩٢٩): «على كلّ حال، هذا مرعبٌ، ولا رادّ له. عبرةٌ واحدة تنتقش في أدمغتنا بكلّ تعصّب: قُل «نعم» لهذه الحياة القذرة، لأنها على الرغم من كلّ شيء ودوما، الحياة. ثم إنّ الموت مباغتُنا في كلّ لحظ عين. يحدث فعلا ويقدّمونه لنا. هنا يمكن أن نقول، ما هو الألم. وكأيّ كتاب مهمّ، ينبغي أن نأخذ هنا بعض القرارات، لأننا عشنا أحداثا لم تكن عبثا.» (هـ. هـ. يان، **أعمال ومذكّرات يوميّة**، المجلّد السابع، هامبورغ، ١٩٧٤، ص. ٢٥٣).

على سرير الاحتضار في ملجأ للمرضى العقليّين، ما الذي أخطأ فيه:

«. . . لقد تمسّكتَ بقوّتك، وما زالت المعركةُ لم تتبخّر بعدُ، لكن لا طائل من ذلك . . . لستَ ترغب إلاّ في أن تكون قويّا . . . ولكنّك اكتفيت بالتباكي: 'أنا' ثمّ 'أنا' و 'أيّ ظلم هذا الذي أعاني؟'، 'كم أنا نبيل ولطيفٌ، ولا يسمحون لي أن أظهر كما أكون على حقيقتي . . .'» (ص. ٣٨٨-٣٩١).

أما ماكس هولتسْ فقد كان أكثر «الإرهابيّين» السياسيّين شهرةً في سنوات العشرين؛ وبعد قضائه في السجون الألمانية ثماني سنوات، صدر في حقّه عفو عامّ سنة ١٩٢٨. وروايته عن سنوات شبابه وصراعه وسجنه **من الصليب الأبيض إلى الألوية الحمراء** (برلين ١٩٢٨)، ما تزال تستحقّ أن تقرأ في أيامنا هذه. وهو يتحدّث فيها عن الانطباع الذي لا يمكن أن يوصف عند خروجه من السجن، والذي أحدثته المدينة الكبيرة بشوارعها وسيّاراتها وواجهاتها وسكّانها[1].

لقد روى إرنست تولّر قصّة الرجوع الأكثر دلالة. إذ كان هذا هو نفسه قد عاش مثل ذلك الرجوع إلى مجتمع فيمار الذي انقلب إلى الموضوعيّة الجديدة، بعد أن كان قد أمضى مدّة العقوبة خمس سنوات سجنا في الإصلاحيّة المشهورة في بافاريا 'نيدرشونفيلْد' على الليشْ (١٩١٩-١٩٢٤). عند تسريحه في شهر يونيه ١٩٢٨، كانت الجمهورية لأوّل مرّة منذ نشأتها قد اقتربت من استقرار ظاهر. [٨٨٩] في تلك السنوات المليئة «بإكراهات الأشياء» وبالتنازلات

---

(١) في ما يخص هولتس أنظر كتابي: **الأدب وتجرُبة الحياة. سِير من القرن العشرين**، مونشن ١٩٧٨، ص. ١٩٨ وما بعدها، ص. ٢٠٢ وما بعدها، ص. ٣١١ وما بعدها.



فرانتس بيبركوبْف (هاينريش غيورغهْ)، يغادر السجن الإصلاحيّ في تِغِلْ. وهذا مقطع مأخوذ من فيلم «ساحة الاسكندر ببرلين»، ١٩٣١.

وبالواقعيّات الجديدة، استمرّ تولّر في مسار التقنّع السياسيّ والأخلاقيّ. وكان قد استنشق بالدلالة الحرفيّة، روحَ كلبيّةِ العصر، ودرسه ورسم عنه صورةً بالوسائل جميعا. وكانت نتائج ما عاينه إحدى أكثر المسرحيّات تأثيرا في ذلك العقد من حيث كانت مشحونة

بتجرُبة العصر وموسومةً بألم نموٍّ واقعية مُرّة ولكنّها حصيفة: **مرحى، ما زلنا على قيد الحياة**[1]. وقد كلّف إخراجُها إرفين بيسكاتورْ أموالا باهظة في برلين سنة ١٩٢٧.

يقول العاملُ كرولْ في المشهد الثاني من المسرحيّة: «لا بدّ للمرء أن يتعلّم كيف يرى من دون أن يُقهَر ويُدحَر». ذاك الذي كان عليه أن يتعلّم كيف يرى هو ثوريٌّ ١٩١٨ كارل توماس الذي كان قد رجع. وكان لثمانية سنوات، محبوسا في ملجأ للمرضى العقليّين. فيصطدم وهو الحامل في رأسه لأفكار قديمة، بالواقع الجديد لسنة ١٩٢٧. لم ينجح في تفهّم ما كان في الأثناء قد حدث في رؤوس المسؤولين وعند الناس الشرفاء ورفاق الكفاح في السابق. بالنسبة إليه يختلط تطوّران ليُنتجا لخبطةً رهيبةً تتطلّب الجَهدَ الكثير من ذهنه؛ من جانبٍ، مواجهة اليسار الطوباويّ-الراديكاليّ القديمِ للوقائع المؤلمة للحياة اليوميّة للجمهورية؛ ومن جانب آخرَ تغيُّر مناخ جماهير المدن الكبرى وانقلابُه إلى أشكالِ حياة تقوم على الاستهلاكويّة والتوهّمات والتجميل والتسلية. [٨٩٠] فكان حصل لديه وقد حُرّر من ملجأ المرضى العقليين، انطباعُ أنّه سقط عندئذ مرّة أخرى في «بيت مجانين». وأيّا كان الأمر، سرعان ما أدرك أنّ الوجه الباسم ينتمي إلى الأسلوب الجديد بكامل دلالةِ «لون الجلدة الورديّ بعض الشيء» التي هي عزيزة عند رؤساء الموظّفين. فذهب إلى مجمّل الوجوه:

---

(١) حين نقرأ كتاباته وهو في السجن، ندرك كيف ألّف تولّر بين أفكاره التي وضعها وهو حرّ طليق وبين مسار التعلّم والإحساسيّة «داخل السجن». يحيل كورتْ كرايْلر إلى ذلك في المواضع المفرَدة لتولّر ضمن توثيقه الممتاز: **إنّهم يقتلوننا ببطء... شهاداتُ سجناء سياسيّين في ألمانيا ١٧٨٠-١٩٨٠**، نويفيدْ ١٩٨٣.

«لا تخافي يا أيّتها الأمّ مِلّر ولا تزعجي نفسك بأنني سأصير مرّة أخرى مجنونا. حيثما بحثتُ عن عمل، يسألني رؤساء العمال: «ما مظهر الأموات هذا يا رجل؟ أنت تنفّر زبائننا». فذهبتُ إلى مجمّل الوجوه. في عصرنا هذا يجب أن **نضحك، أن نضحك باستمرار**. ألستُ هكذا جميلَ المظهر؟

- السيدة ملّر: نعم يا كارل. ستُبهر الفتيات الشابّات. في البدايةِ كنت قلقة جدّا ... ما الذي لا يطالبون به؟ في القريب العاجل، سيتعيّن على المرء إبرامُ عقدٍ يُلزمُه **بالضحك للأنذال عشرَ ساعات** ...» (الفصل الثالث، المشهد الثاني)

على نحوٍ مّا يشقُّ كارل في جزءٍ من تلك اللخبطة، طريقَه بالتكيّف والسخرية المحتوميْن. وتحدُث له أشياء أخرى من جرّاء التغيّرات السياسيّة-الأخلاقيّة التي تقول عنها إيفا برغْ محبوبتُه القديمة:

«لقد قلبت السنوات الثمانيةُ الأخيرة أحوالَنا رأسا على عقبٍ وغيّرتنا أكثر ممّا تفعل بنا مائة سنة» (الفصل الثاني، المشهد الأوّل)

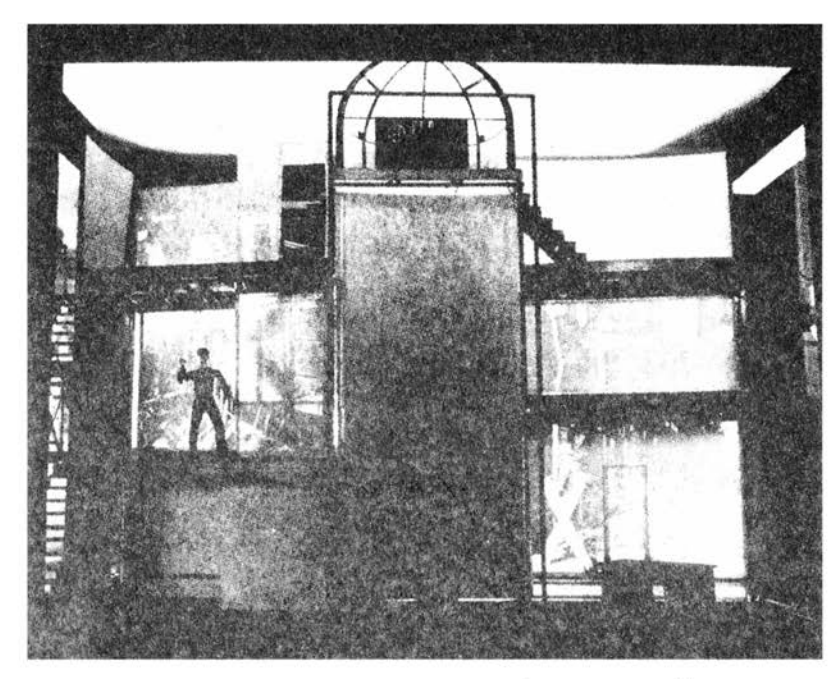
مع اشتراكيّةٍ «أمكرَ» وأكثر تكتيكًا وحزَنا، أخذت تبطُل اللغة الأخلاقيّةُ والثوريّةُ القديمة. فيسمّي كارل الموضوعيّةَ الجديدة لمناضلي اليسار، بـ«التصلّب». هل هذا هو ما حصل؟ تتحدّث إيفا عن بلوغ سنّ الرشد وهي التي ما تزال تعرف أنّها منخرطةٌ بالتمام في تقليد النضال الاشتراكيّ:

«إنك تستعمل مرّة أخرى، مفهوماتٍ لم تعُد صحيحة. لم يعدْ بوسعنا أن نسمح لأنفسنا بأن نكون أطفالا. ولم يعدْ بمقدورنا أن نرمى في ركنٍ البصيرةَ والمعرفة اللتيْن آلتا إلينا ...» (الفصل ٢، المشهد ١)

[٨٩١] لقد استهلكت التجرُبة الجديدة الأخلاقويّة السياسيّةَ القديمة، كما تغلّبت الوضعية الجنسيّة الجديدة على الانتظارات القديمة للإخلاص وعلاقات التملّك والروابط. وقد تألّم كارل توماس أيضا من كون الجماع مع هذه المرأة لا يضمن له الأمل في أن يشارك مستقبله معها.

بالنسبة إليه، المظاهرُ المختلفة للحداثة تختلط بعضها ببعض حدّ المياع والضبابيّة: مناطق انتقالٍ وامضةٌ تتكوّن بين التحرّر والانحطاط، بين التقدّم والفساد، بين زوال الوهم والعدميّة. وفي نهاية المطاف يتهاوى توماس تحت ثقل التناقضات العديدة. ولمّا تمكّن منه الاضطرابُ والتحيّرُ واليأس، قرّر أن يقفز من فوق اللعبة الخشبيّة لتلك الموضوعيّة المجنونة. ولكي ينتهي، كان يريد أن ينجز «عملا» أخيرا، فخطّط للقضاء على الوزير الاشتراكيّ-الديمقراطيّ كيلمان الذي حاول عبثا أن يفسّر له أنّ الكلبيّة الديمقراطيّة-الاشتراكيّة هي الموضوعيّةُ القائمةُ وأنّ التقدّم يفضّل أن يسلُك الطرق الملتوية. فينتحر توماس شنقا في الزنزانة التي حُبس فيها مكانَ القاتل الحقيقيّ الذي كان ينحدر بالطبع من اليمين. في مشاهد مكثّفة، يعكسُ تولّر منظرا بانوراميّا لعالَم قُلب رأسا على عقب بكيفيّة ممنهَجة. فتتراكم المفارقاتُ على نحو كلبيّ. فترى الكونت لاند الذي كانّ موّل عمليّة الاغتيال، يكشف عن النصب التذكاريّ الذي أهدى إلى الوزير المغتال؛ وابنة الوزير التي تظهر ميولا سحاقية، تعقد في ذات الوقت علاقة مع الكونت لاند، إلخ.

إذا بحثنا عن «غرض» هذه المسرحية، نجده ولا ريب في الدّعوة الموجّهة إلي الاشتراكيّة أن ترفع عاليا شعلةَ اليوطوبيا حتّى وسط خيبات الأمل التكتيكيّة،- بدلا من أن تصير كلبيّة. [٨٩٢] لا يجب



تراوغوت مولّر، نموذج مصغّر لمسرحيّة: مرحى، **ما زلنا على قيد الحياة!** لإرنست تولّر؛ من إخراج إرفين بيسكاتور، ١٩٢٧.

أن تحوّل المعركةُ المحاربَ من أجل «هدف» خيّر، إلى حيوان مفترس. فالشعلة الاشتراكيّة كما تقول إيفا، لم تنطفئ، بل تحترق «بكيفيّة مغايرة وبأقلّ حماسة». لكن بما أنّ الشعلة لم تعد قادرة على أن تلقي نورا متواطئا على العلاقات المجتمعيّة، فإنّ شعاعها يمتصّه الغبشُ العامّ. ومن يريد أن يستمرّ في أن يولّي وجهَه شطرَها، عليه أن يدافع عن الاشتراكيّة في موقفٍ وجوديّة يساريّة (مع مقدار ضئيل من السوسيولوجيا)، أو قصمَ ظهرَه اليأسُ والقنوطُ كالحال مع هذا البطل هنا. يقدّم تولّر مَخرجيْ المسرحية كليهما جنبا إلى جنب، فالبطل مرتبطٌ في نصف قلبه بالإنسان الذي يهلك، وبالنصف الآخر

يستمرّ في التعلّم والأمل. [٨٩٣] حتّى آخرُ رؤى العالم التي تعتمد «المنظوريّات» قد غُلبت هي أيضا، بالظهور الحتميّ لعالم «يتنافى والمنظوريّاتِ» (غبسرْ). إذ أنّ هذا العالم اللامنظوريَّ يقتضي منّا نظرة حرّة ومتكثّرة ومتجّددةً دوما. مرحى، ما زلنا على قيد الحياة هي وثيقة ذات وزنٍ معتبر للـ«تكعيبيّة السياسيّة» في أوساط المثقّفين غير الدوغمائيّين في فيمار. وهي تبيّن للمشاهد أنّ من يتمسّك كثيرا بعلاقة ذكيّةٍ مع زمانه، لن يكون بوسعه إطلاقا أن يرجع إلى بساطةِ العلاقة بين أنا ساذج وعالمٍ ذي منظوريّة واحدة ومنظّمٍ بوضوح. يصير الكون أكوانا متعدّدة، والفردُ أفرادا عديدين، - وجودا منقسما إلى أوجه متكثّرة.

استطراد ٩ : كلبيّةُ وسائل الإعلام والتدريبُ على الاعتباطيّة

يقول توندا : بالفعل، نحن نخسر المسافة، فنحن قريبون من الأشياء حتّى أنّها لم تعد تعني شيئا.

يوسف روث، **الهروب بلا نهاية**، ١٩٢٧

كان رأسه أشبه شيء بكرّة ملتهبة رُميت بداخلها أشياء كثيرة أخذت تهسهس وتنصهر.

فيكي باوْمْ، **فندق كبير**، ١٩٣١

تسهر وسائل الإعلام الحديث على أقلَمَة اصطناعيّة جديدةٍ للوعيات داخل الفضاء الاجتماعيّ. مَن يُدمج ضمن تيّاراتها يَخبِر كيف تصبح «صورته عن العالم» بكيفيّةٍ حصريّةٍ، صورةً موسوطةً غيرَ

أصليّةٍ، تُباع وتشترى حسب المناسبات. ذلك أنّ الأخبار تُغرق الوعيَ المتلْفَزَ بموادّ من العالم في شكل جزيْئات معلوماتيّة؛ وفي الوقت ذاته تفكّك وسائلُ الإعلام العالَم إلى أخبار مستشعّة [٨٩٤] تظهر على الشاشة الصغيرة لوعي «الأنا». وبالفعل، تمتلك وسائل الإعلام القدرة على إعادة تنظيم الواقع الفعليّ بما هو واقع فعليّ في رؤوسنا، تنظيما أنطولوجيّا.

يتطلّب ذلك أن يبتدئ الأمرُ على نحو غير عدوانيّ. فالناس يقرأون الجرائد، ويعتقدون أنّهم يستقبلون الأخبار والمعلومات التي «تهمّهم»، ويستمعون فضلا عن ذلك إلى الراديو منذ العشرينيّات، ويتسارعون بخطى حثيثة في شوارع مكتظّة تطنّ بالإشهار والدعاية وبالواجهات الجذّابة. يسكنون في مدن ليست هي شيئا آخر غير وسائل إعلام مبنيّة ومركَّبة من شبكاتٍ وإشاراتِ مرور توجّه تدفّق البشر. وتبدو العاصمة مثل مرْجل ضخم في حال غليان يضخّ البلاسما الذاتيّة من خلال منظومة أنابيب وإشارات (أنظر: الأوصاف المجازية لراثيناو في الفصل ٧: إبطال الشخصيّة). وفي المقابل، تشتغل الأناءاتُ هي أيضا كمراجل ومصافٍ وقنوات لتدفّقات الأخبار التي تصل إلى أعضائنا الحاسّةِ وإحساساتنا من مختلف مناطق البثّ والإرسال. كذلك يدخل الأنا والعالَم في حالة سيْلانيّةٍ مزدوَجة ضمن هذه الزوبعة الأنطولوجية التي تتبدّى في ألف نظريّة حول «الأزمات» الحديثة.

أنّ «الصفات» و«الطبع» لم تعدْ تضمن نجاح المرء في مثل هذا العالم، فهذا ما تُظهره ما لا يعدّ ولا يحصى من قِصص في الطبْع والوعظ، تنتهي في معظم الأحيان باختفاء البطل. في هذا الوقت يغدو التكيّف الوصيّةَ السيكولوجيّة بإطلاق. وهل سيجد المرء وسيلة

لتعلّم ذلك أفضل من مباشرة وسائل الإعلام الحضَريّة؟ فهذه تعطي الوعيَ قسطه اليوميَّ من الكثرة الرماديّة ومن الأحاديّةِ البَرْشاء ومن البُطلان الدارج، التي تستمرّ في حشو الأنا «الأخلاقيِّ المشحون بالحنينِ» بضرورةِ أنْ يمارس «المكر» على طريقة بريشْتْ. [٨٩٥] وسنضرب على ذلك أمثلة مقتطفَةً من الآداب المعاصرة التي تبيّن سلوك الأفراد الأذكياء بإزاء المطالب الوقحة لعالم وسائل الإعلام.

الروايةُ الممتازة **فابيان** لإريش كيسْتنر، تبتدئ لا محالة بلقطةٍ من ذلك القبيل:

«كان فابيان جالسا في مقهى تسمى «الخشب المتشقّق»، وكان يقرأ عناوين الجرائد المسائيّة: انفجارُ منطاد إنجليزيّ فوق بوفيه؛ مادّة الستركنين السامّة في علب العدس؛ فتاة التسعة أعوام تقفز من نافذة؛ انتخاب وزير أوّل جديد: فشل آخر؛ صوت اصطناعيّ في جيب صدريّة؛ تراجعُ بيع فحم منجم الرور؛ جريمة قتل في حديقة الحيوان لاينتسْ؛ فضيحة في الديوان البلديّ للتموين؛ هدايا لنويْمان مدير شركة السكك الحديدية بالرايش؛ فيَلٌ على أرصفة الشارع؛ حركة مبادلات عصبيّة في سوق البنّ؛ فضيحة تتعلّق بكلارا بوفْ؛ إضراب وشيك لمئة وأربعين ألف عاملا في التعدين؛ مأساة في «أوساط الجريمة» بشيكاغو؛ مفاوضات في موسكو حول حادثة إغراق سوق الخشب؛ انتفاضة الصيّادين في شتارهِمْبِرغ. العاديُّ اليوميّ. لا شيءَ بعينه.» (ص. ٧)

في السلسلة الخطيّة للأحداث الصغيرة والكبيرة، المهمّة والتافهة، الجادّة وغير الجادّة، يختفي «ما هو قائمٌ بعينه»، «الواقعُ الفعليُّ الحاقّ». من أراد أن يعيش باستمرار في هذه المعادلات القيميّة الخاطئة تفقد عيناه من جرّاء ذلك الغبش، القدرة على التعرّف إلى الأشياء في فرديّتها وجوهريّتها، فلا يرى من خلال كلّ فرديّ،

إلاّ اللون الأساسيَّ، الرماديَّ والهمَّ والبطلان. (ونجد مشهدا يمكن أن نقارنه بما أوردنا، في بداية روايةِ إيرْمْغاردْ كنويْ، التي صدرت في نفس الحقبة، **غيلغي- واحدٌ منّا**، ١٩٣١).

إنّهم بخاصّة الجنود العائدون هم الذين يتراءى لهم بوضوحٍ عالَمُ وسائل الإعلام هذا: ومن بينهم الملازم أوّل توندا الذي تتحدّث عنه الرواية القيّمة ليوسف روث **الهروب بلا نهاية** (١٩٢٧). لتوندا أيضا عيْنَا الذي يأتي من الخارج، ويعود من معارك الثورة الروسيّة في سيبيريا، إلى أوروبا الغربيّة، [٨٩٦] ليجد عالَما لم تعد فيه من الممكن، العودةُ إلى مسقَط الرأس:

«كان يرى الأحداث والوقائع غير المستلاحَة؛ لأنّ أحداث الحياة العاديّة ووقائعَها قد ظهرت له هي أيضا على أنّها لافتة . . . وقد كانت له القدرة الرهيبةُ على فهم هوَس تلك المدينة الذي هو معقولٌ بشكل مُرعب . . .» (ص. ٩٤)

وبالطبع، يتعلّق الأمر مرّة أخرى ببرلين، «شيكاغو أوروبّا» (على حدّ تعبير مارك توين).

«في بضعة أيّام، رأينا: رجلا جُنّ جنونه وموكب طَواف؛ العرضَ قبل الأوّل لفيلم؛ تصويرا لفيلم آخر؛ قفزة مميتةً لممثّل في شارع أونتر در ليندن [تحت شجر الزيْزفون]؛ هجوما على رجل؛ ملجأ لمن لا سكن لهم؛ مضاجعةً في وضح النهار في حديقة الحيوان؛ أعمدةَ إشهار لموريس تجرّها أحمرة؛ ثلاثة عشر صندوقا للمثليّين والسحاقيّات . . . رجلا يدفع غرامة لأنه قطع مكانا من جهة قطره بدلا من أن يقطعه من جهة زاويته القائمة؛ اجتماعا لطائفة آكلي البصل وآخرَ لجيش الخلاص . . .

كان ذلك هو العصر الذي أخذ فيه الأدباء والممثّلون والمخرجون في السينما والرسّامون يكسبون من جديد، المال. وكان هذا بعد

استقرار العملة الألمانيّة، عصرا تُفتح فيه حساباتٌ بنكيّةٌ جديدة، وكانت حتّى الجرائد المتطرّفة تُدرج إعلانات للدعاية المدفوعة الثمن مقدّما، وصار الكتّاب المتطرّفون يأخذون أجرا على ما يكتبون في الصفحات الأدبيّة من جرائد البرجوازية. كان العالَم قد تماسك حدَّ أنّ الصفحة الأدبيّة يمكن أن تكون ثوريّة . . .» (ص. ٩٥-٩٦)

كارل توماس أنموذجُ الإنسان العائد عند تولّر، يكتشف وهو نادلٌ في الفندق الكبير، واقعَ-الراديو الجديد. فينصتُ لأوّل مرّة، إلى التوليف الزمنيّ الكلبيّ لسائر الأحداث والنصوص الصادرة ضمن أنباء الراديو:

«كارل توماس: هل تسمع بالفعل هنا، الأرض كلّها؟
التلغرافيّ: هل هذا جديد بالنسبة إليك؟
كارل توماس: ماذا تسمع الآن؟
تلغرافيّ نيويورك: ورد خبرُ فيضان كبير في الميسيسبّي.
كارل توماس: متى حدث ذلك؟
[٨٩٧] التلغرافيّ: الآن، في هذه الساعة.
كارل توماس: بينما نحن نتحدّث؟
التلغرافيّ: نعم، لقد قطع الميسيسبّي السدود، والناس يهربون.
. . . أضغطُ على الزرّ. فترد آخر الأنباء عن العالم بكامله.
مكبّر الصوت: انتباه، انتباه! انتفاضة شعبيّة في الهند . . . انتفاضة في الصين . . . انتفاضة في إفريقيا . . . باريس، هوبيغون العطر الراقي . . . بوخاريست، بوخاريست، مجاعة في رومانيا برلين، برلين، المرأة الأنيقة تفضّل الشعر المستعار الأخضر . . . نيويورك، نيويورك، ابتكار أضخم مقنْبِلة في العالم، قادرة على أن تدمّر في دقيقة واحدة، عواصم أوروبا إنتباه، انتباه! باريس، لندن، روما، برلين، كالكوتا، طوكيو، نيويورك. رجل الحفلات الراقية يحتسي الموم إكسترا دراي . . .»

أنّ هذه الوضعيّة الأنطولوجيّة الجديدة لوسائل الإعلام قد ضربت بالضربة القاضية الميتافيزيقا الكلاسيكيّة، فهذا ما يعبّر عنه أحد بوضوح يفوق وضوح ما نجد عند روبرت موزيل. فالفصل الرابع والخمسون من **إنسان بلا صفات** (١٩٣٠)، هو في أسمى مستوى من السخرية، عملٌ على استثمار أنطولوجيا وسائل الإعلام الجديدةَ من غير مركزٍ، أيْ إن صحّت العبارة، من دون ذاتٍ، ضدّ أنطولوجيا الوحدة الشاملة. في هذا يتحلّل المفهومُ التقليديُّ للفرد البرجوازيّ الذي كان يريد أن يكون كُلاًّ، ما لا يتجزّأ. وها كمُ ذروةَ الحوار بين فالتر وأولريشْ:

«يقول فالتر: أن يطمح رجلٌ اليوم أيضا، في أن يكون كلاّ كاملا، فهذا ما يستحقّ التقدير.

فيردّ أولريش: هذا لم يعد يوجد. وما عليك إلاّ أن تلقي نظرة على الجريدة. إنّها ممتلئة بالكميدِ الذي لا قيس له. وفيها ما لا يحصى ولا يعدّ من الأشياء التي تتعدّى قدرة تفكير لايبنيتسْ. لكنّا لا ندرك حتّى ذلك. لقد تغيّرنا. لم يعدْ يوجد إنسانٌ بالتمام في مواجهة عالَم بالتمام، بل شيء مّا إنسانيٌّ عائم في عصيدة عامّة.»[1] (ر. موزيل، **إنسان بلا صفات**، ١٩٦٧، ص. ٢١٧)

(١) يوجد وصف اكثر تفصيلا لهذه النصوص في مقالتي: «أزمة الفرد،- مدروسةً بواسطة الأدب»، ضمن: ي. شولته-شاسّه، **النزعات السياسيّة في أدب جمهوريّة فيمار**، منيابوليس، ١٩٨٢.

استطراد ١٠ : أناس في فندق

في هذا الفندق، على الأرض
كانت توجد زبدة المجتمع
وكانت تحمل بخفّة
عبء الحياة الثقيل!

فالتر ميهرنغ، **مرحى، نحن على قيد الحياة!**

مع عصرٍ توسّع فيه ولا ريب أفقُ الناس ببعدٍ كوسموبوليتيّ من دون السماح لهم بالمشاركة فعليًّا في خيرات العالم، أصبح الفندق بالضرورة مكانا أسطوريّا. إذ أنّه كان يرمز إلى حُلم عليةِ القوم حيث كان يُعوّض الطابعُ الزائل الفاني للوجود على الأقلّ ببريق الحفلات الراقية وبالبذخ. في الفندق كان يبدو شواشُ العالَم على أنّه قد عُوّض مرّة أخرى، بكوسموسٍ لامعٍ؛ فكان يتعارض مثل آخِر شكل عضويّ، مع اختلاط الأحداث واعتباطيّتها. هو ذا ما رفع الفندق إلى مصافّ الفكرة الإستطيقيّة المركزية للحداثة[1]؛ وكأنْ تلقائيّا، كان الفندقُ يخالف الأشكال المتقاطرةَ ذات الأغراض المتعدّدة والمتآنية لتجرُبة المدينة الكبيرة-، وهو في هذا يمتلك باعتباره عاملا موحِّدا، أسطورتَه وعبقريّتَه المكانيّة ونظامَه الداخليّ.

في هذا الفندق-المسرح العالميّ تلهو وتمرح شخصيّاتٌ غريبة

---

(١) قارن: روايات فيكي باوم التي مسرحُها الفندق؛ يوسف روث، **فندق سافويْ**؛ توماس مانْ، **فيليكس كرول**؛ مصحّ **الجبل السحريّ** بصفته فندقا ومشفى؛ كريستوفر إيشِروود، **إلى اللقاء برلين**، إلخ.

ونمطيّة في ذلك العصر، أخشاب طافية على الماء وزبدة المجتمع، حيث يكون كلّ شخص فردا غريب الأطوار مشحونا بالحنين والولع، [٨٩٩] ويكون كلّ واحد ممثِّلا متألّقا لهذا الوسط الغامض. كلٌّ يمثّل نوعا-، كما لو كان الفندق سفينةَ نوح التي تحمل الفرديات الأخيرة الناجية من الطوفان. ولقد استغلّ الكتّاب الفرصة السانحة ليقدّموا مرّة أخرى المحبس الكبير لأنماط الطبع البشريّ،- رؤساء هيئة الاستقبال، بارونات مزيّفة، راقصات روسيّات تقدّمن في السنّ، صبيان المصعد من مقطوعي الأيدي، لوردات إنجليز مثليّون، زوجات رجال الصناعة بأخلاقهنّ الغريبة، أصحاب بنوك ينجزون بواسطة الهاتف، معاملات على مستوى الكوكب الأرضيّ، ممثّلون موهوبون من أبناء منتجي الخمور، أصحاب وظائف راقية مشرفون على الموت، ينظرون وقد تدلّت شفاههم واحمرّت أعينهم، إلى العالم يلقي بصيصا من الضوء، ويعلمون أنّنا سائرون نحو النهاية وأنّ كلّ ما يلمع ليس ذهبا.

أمّا الدكتور أوتِّرنشلاغ في الرواية الناجحة **أناس في فندق** (١٩٣١) لفيكي باوْم، فيمثّل طبعا منفّرا بطريقة لافتة؛ إنّه امرئٌ حطّمته الحياةُ ويعتقد أنّه قد عرف أنّ «الحياة الحقَّ» بالنسبة إلينا هي دائما في المستقبل، في الماضي، وفي أيّ مكان آخر، وأنّه لا يمكن البتّة دركُها وأنّها في نهاية المطاف، قد تبخّرت من شدّة الانتظار. عيناه لا يمكن أن يخدعهما سحُر الفندق الكبير، وبخاصّة في ساعة الفراغ حين يهرول الجميعُ وراء رذائلهم وشؤونهم الخاصّة.

«كانت الأشياء من حوله مثل السراب. وكان ما يلمسه يتبدّد ويذهب هباء منثورا. وكان العالَم شيئا هشّا سرعان ما يتفتّت، فلا يمكن دركُه من حيث هو غير ثابت. كان المرء يسّاقطُ من عدم إلى

عدم. ولا يحمل في أعماق ذاته إلاّ الظلمات. وهذا الدكتور أوتِّرْنشلاغ يعيش في الوحدة الأكثر انغلاقا وعمقا مع أنّ الوجود مليء بأمثاله.

لم يجد أيَّ شيء في الصحف يمكن أن يرضيه: إعصار استوائيّ، [٩٠٠] زلزال، حروب بين البيض والسود. حرائق وقتلى وصراعات سياسيّة. لا شيء. بل قليل جدّا. فضائح، هلع في البورصات، انهيار الثروات الفاحشة. ما يهمّه في كلّ هذه الأخبار؟ وهل تعنيه؟ طيران فوق المحيط، أرقام قياسيّة في السرعة: إنّها عناوين مثيرة ورخيصة. وكلّ صحيفة كانت تصرخ أكثر من الأخرى، وفي نهاية المطاف لم نعد نسمع أيّا منها، إذ أنّ الاضطراب الصاخب للقرن كان يصيب المرءَ بالعمى والصمم وفقدان الشعور. وابلٌ من صور النساء العاريات، والأثداء والأفخاذ والأيدي والأسنان ...» (فيكي باوم، ص. ١١-١٢)

أوتّرنشلاغ هو الكلبيّ الحزين الذي في خدمة الفندق والواقعيُّ الكئيبُ الذي يقدّم معرفةً عمّا هو متداع متهاوٍ:

«عندما ترحل، يصل آخر، فينام فوق سريرك. وينتهي الأمر. فلتجلس لساعات قليلة في البهو ولتنظر بانتباه: لكنّ هؤلاء الناس ليست لهم وجوه! وليسوا جميعا إلاّ أشباها. إنّهم كلّهم أموات، وهم لا يعلمون ذلك ... فندق كبير، حياة جميلة، ماذا؟ في النهاية، الأساسيُّ هو أن تحزم أمتعتك» (ص. ٣٦)

[٩٠١] ١٤. غسقُ ما بعد الجماع. الكلبيّة الجنسانيّة وقصص الحبّ الصعب

بأيّ حقّ تسمّي الافتضاضَ معيشا؟
أرنولت برونّن، **إفراط**، ١٩٢٣

كان لسان حال غِيْغرنْ يقول من وراء الستار: النساءُ حيواناتٌ عجيبة. حيوانات عجيبةٌ جدّا. ما الذي تراه إذًا في المرآة، حتّى يكون لها مثل هذا الوجه القاسي؟
فيكي باوم، **أناس في فندق**، ١٩٣١

... الحيوان تحت الشمس! ادفع الثمن! الحبّ في وضح النهار!
برتولت بريشت، **بعْل**، ١٩٢٠

في أدب فيمار، تعبّر بعض المشاهد الإيروسيّةُ التي من الدارج أنّها لا تشرح الصدر، عن خفقان قلبٍ يُقبل على تجرُبة جديدة. ذلك أنّه مع تنامي التحوّط تختلط اللذّة بالكآبة وبالقسوة. ويصدق هذا أيضا حين يتحدّث الكتّاب عن العشّاق الذين يفترقون في الصباح، بعد أن قضوا ليلتهم معا. حين تفيق المرأة والرجل من سكرة لذّة الجماع، يتيهان في التفكير، فيلخصّان تجربتهما ويوضّحان توقّعاتهما. ليس الموضوع المطروق هو الحبّ، بل ما يجعله صعبا

وهشّا إلى ذلك الحدّ. في الصباح تظهر من جديد، التناقضاتُ القديمة للاجتماع والفراق، [٩٠٢] للشهوة والغرابة، للشغف وسيل الزمن.

في روايته عن الملازم أوّل توندا، عمل يوسف روثْ على تقديم صورة زمنيّة مثيرةٍ عن الحاضر في ألمانيا. ويرد فيها موضعٌ من مذكّرات البطل حيث يوصّف مشهدا من الحياة الجنسيّة اليوميّة في سياق الموضوعيّة الجديدة.

«... الجزء الأسفل من جسدهما أرضيٌّ، لكن انطلاقا من أيديهما، لم يعودا يعيشان في طبقات الجوّ الأرضيّ. كلّ منهما يتكوّن من شقّين ... ولهما حياتان. يتولّى الشقّان السفليّان اللذان هما أقلّ قيمةً، مسألة المأكل والمشرب والجماع؛ أمّا العُلويّان فمرصودان لمهنتهما ...

لقد نمت مع امرأة أيقظتْني بعد ساعة لتسألني ما إذا كان حبّي الحنون لها يطابق قدرتي الجسمانيّة؛ لأنّه من دون حبّ وحنان ستشعر بأنّها «اتّسخت». كان تعيّن عليّ أن ألبس ثيابي بسرعة، وبينما كنت أبحث تحت السرير عن زرّ قميصي الذي تدحرج هناك، صرّحت لها بأنّ روحي لم تزل تسكن تحديدا ذلك الجزءَ من جسمي الذي كنتُ استعملتُ. وحين أتجوّل، يكون ذلك الجزء بين قدميّ؛ وهكذا دواليك ...

قالت لي: إنّك كلبيّ.» (**الهروب بلا نهاية**، ١٩٢٧-١٩٢٨، ص. ٨٨-٨٩)

هنا نلتقي الرجلَ في دوره «الموروث» للكلبيّ الجنسيّ الذي يصادر على أنّه لا يُشبَع إلاّ بالجنس الصرف، ويلوذ بالفرار حالما تطلب منه المرأةُ غيرَ ذلك. في هذا الفرار يتبدّى دافع يتنزّل في الحقيقة ضمن الموضوعيّة الجديدة: المراوغة من خلال الأعذار

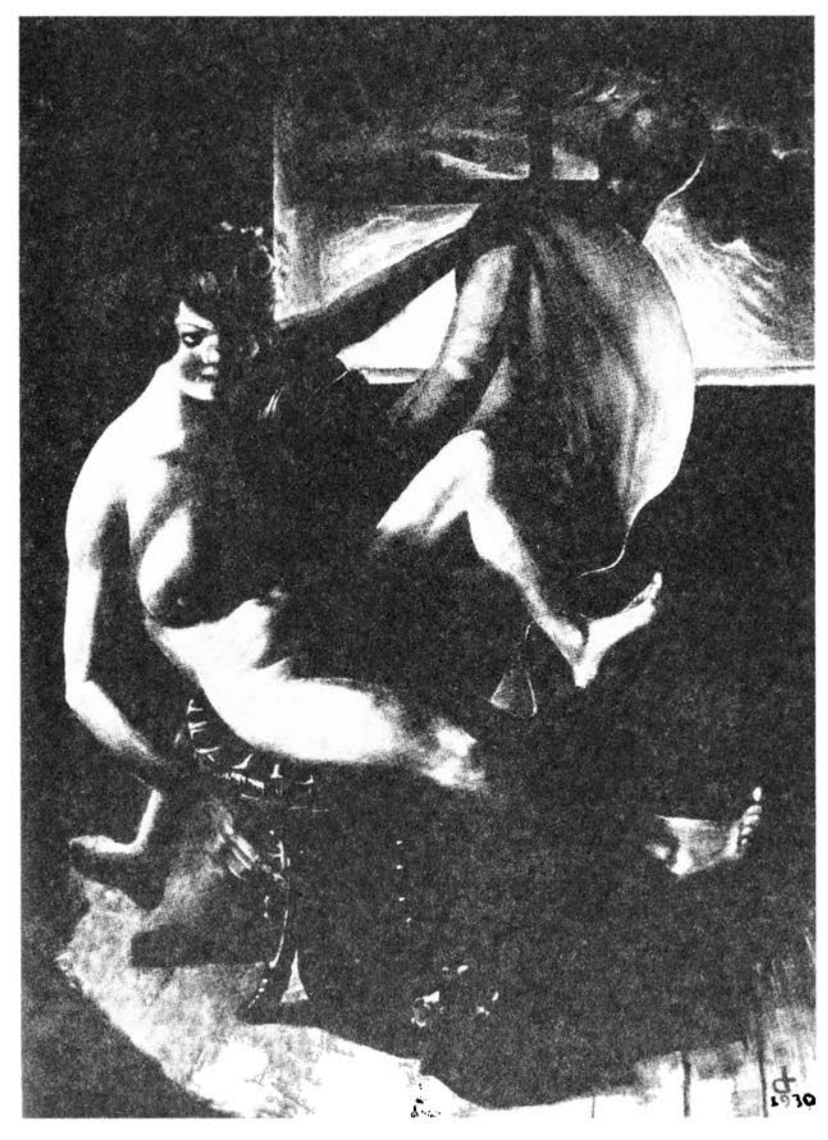
الملّفقة وأنصاف الحقائق، التي تسم جوهريًّا الأسلبةَ الإيروسيّة في سنوات العشرين. وفي هذا الميدان أيضا يتنزّل دافع ذلك العصر إلى هدْم البنى الفوقيّة. ذلك أنّ موجة الموضوعيّة الجديدة إذا كانت هذه العبارةُ في محلّها، كانت ترمي إلى الشاطئ بالحُطام القديم للرومنسيّة الجنسيّة. ومن ثمّ، كان يدعو روحُ تجربة جديدٌ استلهم التحليل النفسيّ وعلم الصحة الزوجيّة والتحرّرَ، [٩٠٣] إلى معالجةٍ «أكثر موضوعيّة» لكامل هذا الميدان الذي يطبعه شديداً الحلمُ والأسرار والتوّترُ والرغبة. أنّ الإيهاميّة الإيروسيّةَ أخذت في الوقت نفسه تنتصر كما من قبْلُ، من خلال وسائل الإعلام، فهذا لا يغيّر شيئا من ذلك التيّار. وعلى كلّ حال، بدأ المثقّفون عصرئذ، يتوخّون في مسائل الحبّ والجنس، ومن المنظور الوجوديّ، التحليلَ والتفكُّر والتجرُبةَ والميلَ إلى البتّ والملانخوليّا والكلبيّة. وتقدّم مسرحيّة موزيل **المتحمّسون** (١٩٢١) وثيقةً لا غنى عنها، على ذلك التضخّم للتفكُّريّة المثيرة. فقد أخذ المرءُ يتخلّى عن طقس «التجربة المعيشة» الصِرف، ليفهم أنّ في تجاربنا المعيشة يتفعّل ضربٌ من نحويّاتِ [غرامّاتيكْ] الحياة والشعور. وحده وعيٌ يحيط بهذه النحويّات، يستطيع أن يكون وعيا راشدا. وإذا وضعنا المثاليّة الإيروسيّةَ جانبا، تتراءى لنا ملامحُ أكثر رسوخا في المعاملات الشخصيّة. إذاك يتبدّى التبادل الجنسيّ في وضح النهار؛ ويتجلّى الجانب الاعتباطيّ الحيوانيّ للطاقة الجنسيّة، ولا يمكن على المدى البعيد، تجاهلُ العناصر الاسقاطيّة في الوله والشغف، وعناصرِ الخضوع في الوفاء للقرين. حيثما تسقط المثل وتتهاوى، لا تكون بعيدةً الكلبيّةُ التي تستغرق في الخيبة فتزعزع وتدكُّ ما لا مناصَ من سقوطه.

لقد كان بريشت الشابّ يتحرّك على هذه الأرضية بمهارة فائقة

وبوعي قلّ نظيره. ذلك أنّه قد اكتشف بالدلالة الحرفيّة للّفظ، نبرةً جديدة لكلبيّات من ذلك القبيل،- أعني غنائيّةَ المبتذَل والقسوة. إنّها لغة الشعور الحيويّ عند بعْل الذي يمجّد الحيويّة والفتوّةَ الكلبيّيْن. بالنسبة إلى بعل الشاعر والمتهتّك والصعلوك والوجوديّ وموضوعِ غنائيّة الغرائز، ليست النساء، والشابّات منهنّ بوجه خاص، شيئا سوى مثيرات شعريّة أو [٩٠٤] هرمونيّة، ولسن إلاّ ثقبا، وبقعة لونيّة، ورائحة، ولعبة، وحيوانا، وأفخاذا بيضاء. وبالطبع، هذه الذكوريّةُ عنده، تُهذِّب غنائيًّا. ذلك أنَّ له فضلا عن الجانب الكلبيّ الظاهر، جانبا كونيقيًّا نتّاجًا وغيرَ برجوازيّ. والطبيعة الفتيّةُ للرجل الأصليّ والعبقريّ تذكّر بـ«الحياة البديلة» التي لم تشوّهها تقسيمات الزمان والقواعد، ولكنّها حياة تتقدّم متموّجة في نهر الأمزجة والطاقات. ومن ثمّ تختلط عند بريشت، الجنسانيّة والشاعرية في اندفاقات تخييليّة. حين يستميل بعل «أيّما امرأة» في الشارع ليصعد معها إلى غرفته ذات السقف المنحني، مبرّرا ذلك بالقول «إنّه فصل الربيع؛ ويتعيّن أن يوجد شيء ما أبيض في ذلك الجحر الملعون، مثل سحابة!»، فإنّه لا يسلّم بأيّ مقاومة من المرأة.

«إنّك امرأة كسائر النساء. تختلف الرؤوس، أمّا الرُكَب فكلّها ضعيفة . . . كذلك هو الأمر عند الحيوان.»

حيث ما تزال الكلبيّة عند روث تحمل قناع السخرية واللياقة والكآبة، يستعمل بريشت شخصية العبقريّ القويّ لينتقل بصراحة إلى الهجوم. وتحت حماية الحيويّة الاستطيقيّة تبدأ الكلبيّة الجنسانيّة هروبها إلى الأمام على نحوٍ غنائيّ.



أوتّو ديكس، كآبة، ١٩٣٠

«سقيفةُ بعل.

في الصباح الباكر يجلس بعل وجوهانا على حاشية السرير.

- جوهانا: آه ماذا صنعتُ! أنا قبيحة.

- بعل: تحسنين صنعا لو اغتسلت.

- جوهانا: ألا تريد أن تفتح النافذة؟

- بعل: إني أحبّ هذه الرائحة. وماذا تقولين عن طبعة جديدة؟ ما مرّ قد انتهى وانقضى.

- جوهانا: كيف يمكن أن تكون على هذه الدرجة من السوقيّة والابتذال؟

- بعل **وهو ممتدّ بكسل على السرير**: بيضاء ومطَهَّرةً بالطوفان، [٩٠٥] يجعل بعل أفكارَه تطير كالحمام على المياه السوداء.

- جوهانا: أين صداري؟ لا أستطيع وأنا على هذا الحال...

- بعل **وهو يمدّ لها الصدريّة**: ها هي. ما الذي لا تستطيعين يامحبوبتي؟

[٩٠٦] - جوهانا: أن أذهب إلى حال سبيلي. **فأسقطت الصدرية من يديها ولكنّها ارتدت ثيابها.**

- بعل **وهو يصفّر**: شيطانة بريّة! إنّي أحسّ بعظامي كلّها عظما عظما، فقبّليني.

- جوهانا **وهي واقفة إلى جانب الطاولة وسط الغرفة**: قُل شيئا... **يصمتُ بعل**. هل ما زلت تحبّني؟ قُلها. **فجعل بعل يصفّر**. لا تستطيع أن تقولها.

- بعل **وهو ينظر إلى السقف**: لقد سئمتُ الامر كلّه.

- جوهانا: وماذا حدث إذنْ الليلة الماضية؟ وما قبلها؟

- بعل: جوهانا قادرة على أن تقيم الدنيا وتقعدها. وإميلي تدور خواءً مثل سفينة شراعيّة مثقوبة. يمكن أن أموت جوعا هنا. ولا تحرّكي ساكنا. لا يوجد إلاّ شيء واحد يشغُلك.

- جوهانا **مرتبكةً تنظّف الطاولة**: وأنت، أ تعاملتُ معي قطُّ بشكل مغاير؟

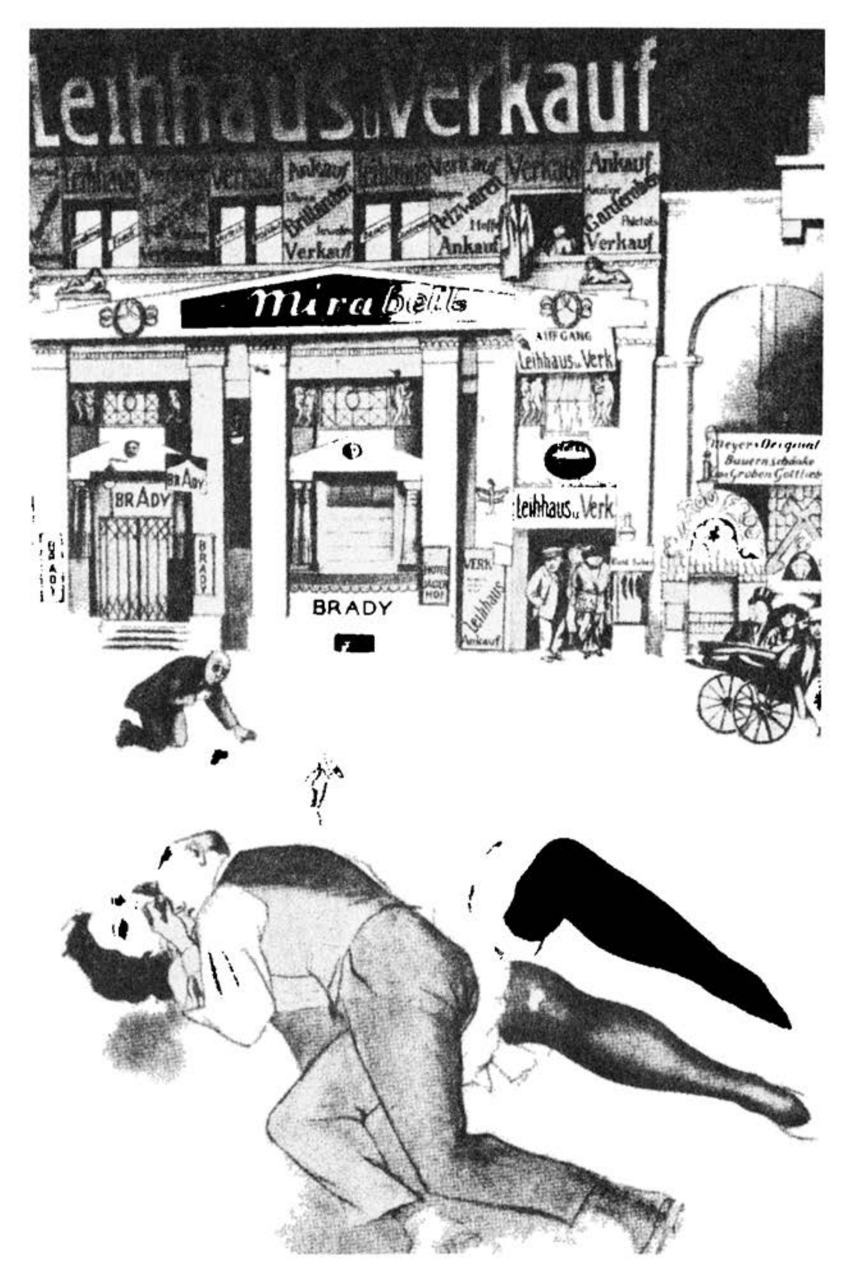
- بعل: هل اغتسلت؟ لا بالمعنى الموضوعيّ. أوَ لم يُمتعْك هذا؟ تدبّري أمرَكِ لتعودي إلى بيتك . . .»

في **فابيان**، يصف إريش كيستنر صبيحةَ حبّ أخرى وقد نُغّصت. كانت عشيقته كورنيليا قد استيقظت بعدُ لتغادر المكان. وكانت تعرف ماذا ينتظرها. إلا أنّها أرادت أن تلعب دورا سينمائيّا، وتنجح فيه حتّى لا تنتمي إلى من لا أمل لهم. ولذلك سمحت لنفسها أن يشتريها منتج، واعتقدت أنّه عليها أن تمتهن الدعارة. غير أنّ فابيان لم يعثر على رسالتها إلاّ في وقت متأخّر من الليل:

«عزيزي فابيان . . . ألا يحسن بي أن أغادر مبّكرة أفضل من أن أتأخّر؟ لقد كنت قبل قليل إزاءك واقفة إلى جانب الأريكة. وأنت نائم. ولا تزال نائما حتّى الآن بينما أكتب إليك هذه الرسالة. كنت أنوي أن أبقى، ولكن تصوَّر أنّي بقيت! بعد بضعة أسابيع فقط سوف تكوّن شقيّا. ما يثقل كاهلك ليس الضجر والسأم، وإنما التفكير في أنّ الملل يمكن أن يصير ذا وزن معتبَر. طالما كنت وحيدا، لا يمكن أن يحدث لك شيء. وهذا هو بالفعل وضعك. سترجع الأمور إلى نصابها الأول. هل أنت حزين جدّا؟

يريدون أن أقوم بدور في الفيلم المقبل. وسأوقّع العقد غدا، ولقد اكترى لي ماكارتْ شقّة من غرفتين ولم يكن لي مخرج إلاّ هذا. إنهّ يتحدّث عن هذا الموضوع، وكأن الأمر يتعلّق بمائة كيلو من قطع الفحم. عمره خمسون سنة، إلاّ أنّ مظهره يوحي برياضيّ مصارع متقاعد وأنيق. [٩٠٨] أما في نظري، فيشبه أنّني بعت نفسي إلى علم التشريح.

. . . لن يُميتني ذلك. سأتصوّر أنّ طبيبا يفحصني، ويمكن أن



كارل هُبّوخْ. الموت عشقا في شارع بيغِرْ، ١٩٢٢.

يفعل بي ما يشاء، بما أنّه لا بدّ من ذلك. لا يخرج الإنسان من القذارة إلا إذا اتّسخ. ونحن نريد أن نخرج منها.

أقول: نحن. وأنت تفهمني. أتركك الآن لأبقى معك. فهل ستظلّ تحبّني؟

بقي فابيان جالسا، هادئا. كانت الظلمة تشتدّ، وقد أوجعه قلبه. زحف إلى الأطراف المدوّرة للأريكة كما لو كان يدافع عن نفسه ضدّ أشباح كانت تريد أن تجرّه. استدرك نفسَه. كانت الرسالة ملقاة على البساط، بصيصا أبيض في الظلام.

وقال فابيان: لكنّي رغبتُ في أن أغيّر ما بنفسي يا كورنيليا.

(ص. ١٢٥)

[٩٠٩]

١٥. قراراتُ فيمار المزدَوَجة أو في الموضوعيّة لأجل الموت

يا من تتفحّص الكلّ الشاملَ- لقد كُشف أمرُك كليًّا.

غوستاف فاغنهايْم، **مِصيدة فئران**، ١٩٣١

نحن الآن في سنة ١٩٣٢. لقد خلطنا الأوراق لنلعب اللعبة الأخيرة. بالنسبة إلى المتبصِّرين، كان الأفق كان انسدّ بعدُ. ومذّاك تتمرّد البدائلُ في غضب أصمّ أو في تأمّلات مضطربة من دون القدرة على تغيير مجرى الأحداث. ذلك أنّ سنة ١٩٣٢ هي سنةُ شواشٍ مركَّبةٌ لدرجة لا تتَصوّر. إنّها آخر قطعة من مركَّب أزمةِ ١٩٣٠-١٩٣٢ الذي قال عنه وهو على حقّ، لودفيغ ماركوزه إنّه يصعب وصفه أكثر ممّا هو دارجٌ في وصف قرن بكامله. وقد تعاقب في هذه السنة ثلاثةُ مستشارين بعد انهيار حكومة برونينغْ في شهر مايو. في ذلك الوقت، يكتب غوبِلسْ في مذكّرته:

«٣. ٥. ٣٢

... لقد بدأ الأمر إذًا. وإنّه لأمر يبعث على السرور. في الوقت الحاضر يجب على المرء أن يلتزم الصمت في الحزب. لنلعب دور من لا مصلحة له...

١٣. ٥. ٣٢

تستمرّ الأزمة طبقا لبرنامج

٣٠. ٥. ٣٢

لقد تفجّرت القنبلة. وفي الساعة ١٢، قدّم برونينغ استقالة حكومته إلى رئيس الرايش. المنظومة بصدد الانهيار ...» (**الجمهوريّة المكروهة. وثائق حول السياسة الداخليّة والخارجيّة لفيمار ١٩١٨-١٩٣٣**، تحرير ف. ميخالكا وغ. نيدهارت، مونشن ١٩٨٠، ص. ٣٢٧-٣٢٨)

[٩١٠] والحقّ أنّه لم يوجد بعدُ في الحكومتين المتعاقبتين نازيّون، بل كثيرٌ ممّن «لا مصلحة لهم» ومن السياسيّين غير المتحزّبين. لقد شرعوا فعليًّا، في إبطال الطابع السياسيّ للسياسة. في حكومتيْ بابِنْ وشلايْشِرْ، يسيطر «وزراءُ الموضوعيّة» الذين «تحرّروا» من روابط الحزب الضيّقة قصدَ تدبير أفضل لمصلحة «الكلّ»،- وبطبيعة الأمر، في ارتباطٍ وثيق مع القوميّين الألمان الذين إذا لم يمثّلوا في الحكومات المتعاقبة، مصالح الكلّ، فعلى الأقلّ مصالحَ الصناعة الثقيلة. وطوال سنة ١٩٣٢ استدعي لصناديق الانتخابات ثلاثَ مرّات، لانتخاب الرئيس في أبريل ويونيو، وفي نوفمبر لانتخاب الريشتاغ الذي كان في نصفه مشلولا، وبخاصّة منذ أن جعلت الانتخابات في يونيو من النازيين الحزب الأقوى. وغداة الانتخابات الرئاسية كان الاختيار متردّدا: إمّا هندنبورغ وإمّا هتلر. وبطبيعة الأمر، بمساعدة أصوات الاشتراكيين-الديمقراطيّين الذين كانوا دوما 'عقليّين'، حمل الاختيار إلى سدّة الحكم من هو «أخفّ الضررين» الذي يسلّم بعد تسعة أشهر، أمرَ التعيين إلى «أشرّ الضررين».

في «إلى الأمام» نشريّة الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ كتب أتُّو براوِن الوزير الأوّل الاشتراكيّ البروسيّ يوم ١٠ مارس ١٩٣٢:

«لم يبق إلاّ خيار واحد بالنسبة إلى الناخبين: إمّا هندنبورغ وإمّا هتلر. هل هذا الاختيار صعب؟ أنظروا إلى الرجلين. هتلر نموذج المغامر السياسيّ . . . وفي المقابل هندنبورغ: تجسيد للهدوء والثبات والإخلاص والقيام بالواجب إزاء الشعب **كلّه** . . . متشبّع بالشعور الكنطيّ بالواجب . . . وعليه، أنتخبُ هندنبورغ، وأهيب بملايين الناخبين . . . افعلوا مثلي، اهزموا هتلر وصوّتوا لهندنبورغ.»

نداء براون هو عيّنة من تكتيك فيمار في طورها المتأخّر: تفكير مزدوج، لعبةٌ مزدوجة، [٩١١] قرارات مزدوجة؛ فيوهم المرءُ بانطباع أنّه أنعم التفكير في الوضعيّة حدَّ الإحاطة بأدقّ التفاصيل، ومن بعد ذلك يصوّت بكلّ شغف المسؤوليّة الظاهرة، لـ«أخفّ الضرريْن». ولا أحد ضاهى فريتس تارنوفْ في تحليله للّبس الاشتراكيّ-الديموقراطيّ في مؤتمر حزبه بلايبتسيش في ١٩٣١:

«الآن، نحن في الحقيقة نقف عند سرير مرض الرأسماليّة، لا كأطبّاء يشخّصون، بل -كيف أقول؟- كطبيب يريد أن يعالج أو كذلك الوارث المستبشر لا يستطيع أن ينتظر النهاية، فيفضّل أن يستعجل الأمور بجرعة سمّ. هذه الصورة تعبّر عن وضعيّتنا كلّها.»

يصف تارنوفْ بدقّة الخيار المرّ لليسار بين المأساويّ الجادّ وبين الكلبيّة. وفي الاثناء، نعرف جيّدا تلك المجازات الطبيّة. أوَ لم يرجع هتلر بلا انقطاع، إلى «السُلّ» السياسيّ الذي لا يموت المريض به في الحال، بل يتطوّر «ببطء» وبكيفيّة مقلقة حين لا تدفع «السعادةُ المُرّةُ» للأزمة المرضَ إلى ذروته؟ وعلى العكس من ذلك، كان إيرش موزام قد بيّن الدور المزدوج للطبيب الذي يجري على المريض عمليّة جراحيّة ويهلكه (قارن: الفصل ٩). في الوقت الحاضر، أي لحظةَ

احتدّت الأزمة، تظهر اللعبة المزدوجة بكلّ وضوح حتّى بالنسبة إلى الفاعلين فيها. يتابع تارنوف:

«يبدو لي بخاصّةٍ أنّه محكوم علينا بأن نكون ذلك الطبيب الذي يريد أن يعالج بجدّية، وهو يحتفظ بإحساسٍ أنّنا نحن الوارثون، ونريد أن نجني الآن قبل غد، كاملَ إرث المنظومة الرأسماليّة. **هذا الدور المزدوج: الطبيب والوارث**، هو مهمّة معتاصة. ونحن في الحزب، سنستطيع أن نوفّر على أنفسنا كثيرا من النقاشات، لو بقينا دائما واعين بهذا الدور المزدوج. وفي بعض الأوقات، قد يعتقد أحدنا بأنّ حزن من [٩١٢] هو مشروطٌ بشفاء المريض يقتضي فعل كلّ شيء من أجل علاج هذا المريض (الرأسماليّة)، وقد يعتقد الآخر أنه إذا كان هذا المريض في الوقت الحاضر، يحتضر، فمن المشروع عندئذ أن نوجّه له الضربة القاتلة.»

عندئذ يكون تارنو قد أعطى صوته: يدافع عن دور الطبيب، ويصوّت للتكتيك الإنسانويّ والطبيّ الجادّ بدلا من التصويت لكلبيّة الوارث.

«المريض نفسه لا يثير فينا الشفقة، بل الجماهير التي وراءه. حين يحتضر المريض، تتضوّر الجماهير جوعا. وإذا كنّا نعرف هذا، ونعرف كذلك الدواء الذي وإن كان لا يشفي، قد يخفّف على الأقلّ من سكرة الاحتضار، حتى يتوفّر الغذاء من جديد للجماهير، ففي هذه الحالة نحقن المريض بهذا الدواء من غير أن نفكّر مؤقتا، في أنّنا نحن الورثة وننتظر نهايته القريبة.» (قارن: **وثائق في تاريخ ألمانيا، ١٩٢٩-١٩٣٣**، تحرير ف. روغه و ف. شومان، فرانكفورت ١٩٧٧، ص. ٣٩)

لكنْ، أولئك التكتيكيّون من الاشتراكيّين الديمقراطيّين الذيّن يتأرجحون ويلعبون لعبة مزدوجة، كانوا قد دخلوا بخَطابتهم الفظّة،

في تحالف ضدّ الفاشيّة التي كانت قد تأسّست في سنة ١٩٣٢، تحالفا أطلِق عليه الاسم العسكريّ «الجبهة الحديديّة»، ووحّد بين الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ ونقابات العمّال وزعامةِ الرايش وبعض الجماعات الجمهوريّة. وكان أوسيتزْكي يقول في ذلك الوقت، عن تلك الجبهة إنّها تستحقّ أن تسمى بـ«الجبهة الحديديّة» في بعض القطاعات وحسب، في حين أنّ قطاعاتٍ أخرى كانت تتكوّن من «موادّ رخوة لا تفضُل في شيء عجين الفطير» (ص. ٥٢)

في سنة ١٩٣٢، كان عدد العاطلين عن الشغل قد ارتفع إلى أزيد من ٦ ملايين من بينهم ٣,٨ من بروسيا، ونصف مليون تقريبا في عاصمة الرايش وحدها. وكانت مكاتب المعونات الاجتماعيّة قد سجّلت على أرض الرايش سبعة ملايين من ذوي الاحتياجات الضرورية ممّن يستحقون أن يستفيدوا من المساعدة الشتويّة. فالأزمة كانت قد أنتجت السيناريو الذي كان يُسندُ فيه دور المنقذ إلى واحد من الغشّاشين [٩١٣] والاستراتيجيّين ولاعبي اللعبة المزدوجة والمغامرين بالمسؤولية.

«كانت عاصمة الرايش تغلي. كلّ ليلة كانت تُحمَل جثثٌ هامدةٌ إلى الشرطة. تارةً تحمل على ملابسها الملطّخة بالدماء علامةَ راية الرايش، وطورا نجمة الشيوعيّة، وطورا آخرَ صليبا معقوفا، وطورا آخرَ معرِّفَ شرطة الدولة. لكنّها في معظم الأحيان لا تحمل في وجوهها إلاّ علامات [٩١٤] اليأس والقنوط، ذلكَ الأخضر الطفيف، اللونَ الذي يطبعه الغاز الذي كانت استنشقتْه . . .

ينبغي أن يكون المرءُ قد رأى عن كثبٍ، البؤس العامَّ حتّى يقع بسهولة، فريسةً لفكرة ثوريّة . . . كلّ نظرة كانت تُختزَل في هذه العبارة: لا يمكن أن يدوم هذا! (ص. ١٧٨-١٧٩) . . . كان كلّ منتحِرٍ يُنقل خارج شقّته وتصدر عنه الرائحة الطفيفة للغاز، يبدو على



أنّه ينهض للمرّة الأخيرة من محمله، ليشير بأصبعه إلى الذين كانوا ينظرون إليه.» (غوستاف ريغلر، **أذُن مالخوس**، فرانكفورت على الماين، ١٩٧٥، (ص. ١٨٢).

إذّاك بدأت «الشِرْكةُ» الكبرى «في التفكير» تُؤتي أكْلها. ذلك أنّ من تعلّم «التفكير بالنظر إلى أحوال بعينها»، ودرس الجدل الأكبر،

وأنعم النظرَ في مثال نابوليون، وتدرّب على أن ينظر من أعلى هضبة قائد الجيش، وجد نفسه إذّاكَ، في وضعية الورقة التي تسهم بحماسةٍ في سكرةِ «إرادة القوة» التي تدفع دودة اليرسوع إلى التهامها! حينئذ، الهزيمة التي نُمنى بها تشبه هي أيضا مجرّدَ تكتيك. وتحدّث ريغلر عن موظَّف في نقابة العمّال التقاه في منتصف يناير ١٩٣٣ وقال له: «لنتركه حتّى يستولي على السلطة»، وكان يفكّر في هتلر، «سيُفلس في غضون الأشهر الثمانية القادمة» (ص. ١٨٩). وبهذا هو يلوّح بـ: ثمّ يحينُ دورنا. ولدينا شهادات أخرى على مثل هذه الأقوال التي صرّح بها الحزب الشيوعيّ. في يونيو من سنة ١٩٣٢ استنكر الكاتب الأوّل للحزب تِلمان سؤالَ بعض الأعضاء الدائمين في الحزب الديمقراطيّ-الاشتراكيّ عمّا إذا كانت قيادة الحزب الشيوعيّ الألمانيّ **تتحدّث بصفة جدّية** عن جبهة موحّدة ضدّ الفاشيّة:

«لقد صرّح أرذال هتلر من الضبّاك والأمراء، بأنّهم يريدون إبادة الحركة الشيوعيّة وشنقها وقطع رأسها والتنكيل بها ... في مواجهة الخطر الذي يتهدّد ألمانيا بأن تصير بلد المشانق والمحارق، نحن الشيوعيّين، لم نكن نتحدّث بجدّيةٍ عن الجبهة البروليتاريّة الموحّدة ضدّ الفاشيّة ...» (**وثائق في تاريخ ألمانيا ١٩٢٩-١٩٣٣**، ص. ٦٥)

[٩١٥] ومع ذلك، السؤال طُرح على نحو صحيح ولا تخلو الإجابةُ من النفاق. ذلك أنّ من طرح السؤال مثله مثل الذي أجاب عنه، يتحدّثان منذ وقت طويل، لغةَ الفكر المزدوج، ويعلمان علم اليقين، أنّ كلّ سياسيّ هو إلى جانب ما يقول، حسّابٌ على مستوى ثان. بالنسبة إلى كثير من الشيوعيّين، كانت الجبهةُ الموحَّدة وهْما أخِذ على محمل الجدّ، وهْما كانوا هم أنفسهم يسبرونه بالتمام من

خلال نظرة كلبيّة ثانية. وحتّى المدافعون عن تلك الجبهة لم يكونوا «يعتقدون» فيها تمام الاعتقاد. وحسب رواية كارل أَوْغوستْ فيتْفوغل، جرى في برلين، خريفَ عام ١٩٣٢، مشهدٌ تنكشف من خلاله الكلبيّةُ الاستراتيجيّةُ بوضوح أكثر ممّا يكشفه أيُّ هجاء مهما كان لاذعا؛ ويحتوي هذا المشهدُ على ما يكوّن ذلك العصرَ برمّته: تعزيز العنصر الاستراتيجيّ بعنصر الشيطنة؛ تبلوُر التفكير المزدوج كلبيّةً مستكمَلة؛ مداوَرةٌ ثابتةٌ ومتشكّكةٌ في آنٍ، تتّخذ شكلَ دعوى في الحقّ في غمار واقع فعليٍّ متغيّرٍ ليس بوسع أكبر تكتيكيّ أن يتنبّأ به.

«كان يومَ الاحتفال بذكرى ٧ نوفمبر في سفارة شارع شجر الزيزفون. حفلٌ كبير فيه الكافيار والفودكا وما جانس ذلك. لقد كنت هناك مع غروتست وبيسكاتور وبريشت، - لم أعد أدري ما إذا كانوا هم بالفعل، ولكن على أيّ حال، أناس من طرازهم. وبغتة جاء أحدُهم وقال لنا: «إن رادِيكْ هنا». فتركت الجميع وأخذتُ أبحث عن راديك وطلبت إليه -لقد كنّا التقينا عند ماليكْ-: «هل تدري ما يحدث هنا في ألمانيا؟» فقال لي: «وماذا يحدث؟» -«لو طال هذا الأمر لوصل هتلر إلى السلطة. وسيتبدّد كلّ شيء». «نعم. ولكن يجب أن تفهم هذا الأمر. لا بدّ أن يحدث هذا؛ فالعمّال الألمان سيتحمّلون هتلر لمدّة سنتين». (منقول عن: 'العلامات الرخوةُ للاستبداد. صورةٌ عن كارل أوغوست فيتفوغل'، ماتياس غريفرات، ضمن: **ترنسأتلونتيك**، فبراير، ١٩٨١، ص. ٣٧)

هذا يعني إلى جانب الإشاعة والدعاية السطحيّة لصالح مضادّة الفاشيّة، والجبهة الموحَّدة إلخ، أنّ موسكو كانت قد أعدّت خُطاطةَ خطٍّ ثان [٩١٦] كان يتيح لراديك البارع في التكتيك، أن يراهن على هتلر كما يسابق المرءُ إلى المراهنة على كارثة. كذلك كان بمقدورهم أن يحاربوه ويستفيدوا مع ذلك من انتصاره المحتمل: أنّ

هتلر كان يبدو كما يعتقد بعضهم ذلك، قادرا بخاصّة على أن يجعل المنظومة تُفلس إفلاسا كلّيّا. كان هذا الشكل من الاستراتيجيّة المزدوجة يعطى لخطابة الشيوعيّين في أزمة ١٩٣٢، نبرةً تشي بالهيْج والاستفزاز- لأنّه كلّما ساءت أحوال «المنظومة»، كان ذلك لصالح الذيّن يريدون أن يكونوا ورثتَها. في ما يقدّمه الشيوعيّون «تشخيصاتٍ»، كان روحُ وضعانيّة التكتيكيِّ الكبير يختلطُ بفرح قبيح وبرضى بيّنٌ أنّه مولع بالكارثة. تكتب **الروته فانه (اللواء الأحمر)** في ١ يناير ١٩٣٢:

«١٩٣٢. سنة التقلّبات العاصفة.

كان النظام الرأسماليّ قد ودّع سنة ١٩٣١ مع تصريح مدوّ بالإفلاس: ويشهد على ذلك تقريرُ اللجنة الاستشاريّة الخاصّة لبنك الدفوعات الدولية (بنك التعديلات)، الذي فحص الاقتصاد والوضعَ الماليّ لألمانيا. ولا توجد أيّ وثيقة رأسماليّة أخرى تعاين بتشاؤم بيّنٍ، انهيارَ الرأسمالية، وتصف تناقضاتها وأعراضَ تعفّنها وفسادها بمثل تلك الألوان الداكنة . . . لكن، كلّ إفلاس ماليّ لألمانيا سينعكس بدوره على البلدان المانحة للديون، وسيُحدث كوارث عالميّة جديدة . . .مكتبة سُر مَن قرأ

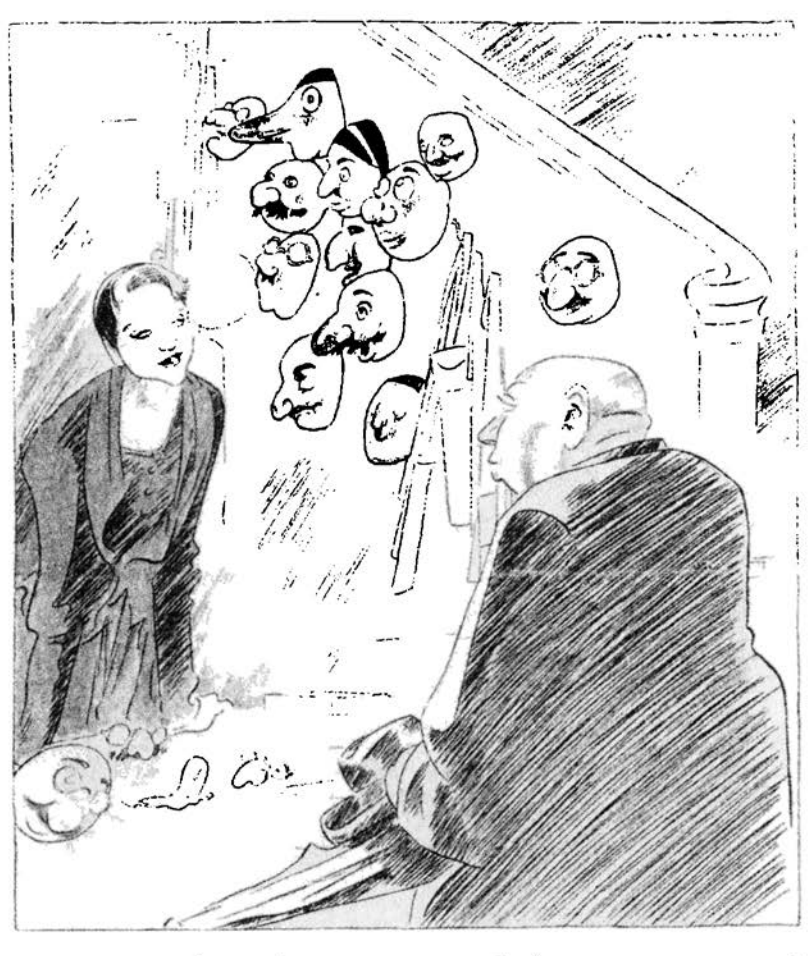
لكنّ عصابة الإمبرياليّين التي ترى مخرجا للأزمة في مجزرة عالميّة جديدة، تناست أنّه مع احتداد الحرب وويلاتها ستهيج وتميجُ في الوقت نفسه، القوى الثوريّة . . .» (**وثائق في تاريخ ألمانيا ١٩٢٩-١٩٣٣**، ص. ٤٩-٥٠)

هنا تحوّل شكلُ تفكير مازوشيٍّ إلى وعي استراتيجيّ؛ فتذهب الأوراق في هذيان إلى اليرقانة على أمل أن تشارك أنا اليرسوع، إذا [٩١٧] لم تؤكل على مهل. ماذا تعني «هتلر لمدّة سنتيْن» **إذا كنّا بالفعل معاصرين لهما**؟ ما كان راثيناو قد كتبه متنبّئًا، في ١٩١٢:

المداورة والمراوغة، توخّي الديبلوماسيّة، الخداع والمخاتلة حتّى عند «الحانوتيّ»، وهذا ما تحقّق هنا على نطاق واسع.

في أثناء الأزمة، كانت لعبة الحيل الاستراتيجيّة تدور وتحاك بسرعة فائقة. كلّ فارس من الفرسان يرسم، من موضعه في مضمار اللعبة، نظرة شاملة ويرسم انطلاقا منها، تكتيكا للسيطرة على الكلّ. رأت الاشتراكيّةُ-الديمقراطيّةُ نفسَها محكوما عليها بأن تلعب الدورَ المزدوج للطبيب والوارث حذوَ سريرِ مرض الرأسماليّة. أمّا بالنسبة إلى الشيوعيّين فالرأسماليّة تحتضر، ولا يمكن أن يكون موتها إلاّ مسألة وقت، على نحوِ أنّ مكافحة السحر العلاجيّ الفاشيّ من جانب، والاعتمادَ على الفاشيّة حقْنا للرأسماليّة بجرعة سمّ تنهي «المنظومةَ» وتترك الحزب الشيوعيَّ ينعم بالإرث من جانب آخرَ، إنّما يعنيان التعجيل بسقوط الرأسماليّة. تلك [الاشتراكيّة-الديمقراطيّة] تريد أن تلطّف الأزمة وتخفّف منها، وهؤلاء [الشيوعيّون] يريدون أن يدفعوا الأزمةَ إلى ذروتها الثوريّة.

كلا الطرفين أخطأ في الحساب: ذلك أنّهما لا يأخذان في الحُسبان خصمَهما فحسب، بل لا يأخذان بعين الاعتبار أيضا أشباهَ الخصم الطفيليّة. ذلك أنّه من ناحيةِ الخصم، الفاشيّون والبرجوازيّون، الآلةُ ومن يستخدمُها، يُضلّ بعضُهم بعضا. من جانبٍ، تعتنق أطراف كبيرة من إدارة الاقتصاد الألمانيّ، الخطَّ النازيَّ، إذ تعتقد أنّه قد حان الوقت للالتحاق بهتلر، قصد المحافظة على دفّة تسيير الصناعة و«المصلحة العامة» («تكتيك الترويض والتدجين»). ومن جانب آخر، يعرف هتلر من ناحيته بأنّه ينبغي أن يجعل أصحاب الصناعات يعتقدون أنّهم قد وجدوا ضالّتهم فيه أداةً [٩١٨] لأهدافهم السياسيّة. وإنّهم حين يعتقدون هذا وحسب، يستطيع هتلر بدوره أن يجعل منهم أداة



أولاف غولبرانسون: «إنّي آسف يا سيّدي، الأنوف الآريّة الصِرف، قد بيعت كلّها»، **سيمبلسّيموس**، ٢٦ فبراير ١٩٣٣.

طيّعة لنظرته الشموليّة، ليصهر «الاقتصاد» ضمن «كتلته» وضمن ما لم يزل يشير إليه «جسدَ الشعب» الصلبَ مثل الفولاذ، جسدَ الشعب الذي سينبعثُ من خنادق الحرب العالميّة وقبورها، وسيجتاح كالمنتصر المشرِق، البلدَ الذي خنع في لمح البصر.



نوفمبر ١٩٣٣ . حصافةٌ جديدةٌ. الأقلّ ضررا يحمي الأكثر ضررا.

وإذّاك، ينتهي وقتُ التمويه الهتلريّ؛ إذّاك، سيستطيع هتلر أن يكون رجلَ «العناية الإلهية»، [٩٢٠] رسولَ الأموات، العائدَ روحَ انتقام. هتلر، ذلك «المغامر» (على حدّ عبارة براون)، الطبل، والمشعوذ الذي كان الجميع يشهدون بأنّه كان مصابا بالهستيريا، وأنّه

كوميدي يهرّج، ها قد انكشف في مضمار لعبة التكتيكيّين وأشباه الواقعيّين، بصفته الواقعيَّ الكامل، والوحيدَ الذي عرف كيف يتعقّب أهدافه لا كسياسيّ فحسب بل أيضا كسيكولوجيّ وكاتب دراميّ. فلم يكن يمارس فنّ الخداع والتضليل وحسب، بل كان يرى أيضا ضرورةَ أن يعكس أمام أولئك الذين كانوا مستعدّين للإنخداع، ظاهرَ الجديّة والمثاليّة. كان يعرف كيف تُستخدَم إرادةُ الوهم عند الجماهير من حيث يشيّد مشاهد ومناظر كان بإمكان كلّ أحد أن ينخدع أمامها عن طيب خاطر؛ وأمّا الظاهرُ الذي يطمح في اعتناقه من يكون مستعدّا للانْخداع، فسيُستخَدم في الوقت نفسه عند المخدوع، تعلّةً وتبرئةَ ذمّةٍ، وسيفسِّر في نهاية المطاف، كيف كان محتوما حدوث ما حدث على ذلك النحو.

[٩٢١]

اخْتتام
صدمةُ غشاء الرئة.
في الأنموذج الأصليّ لضحك فيمارْ

«إنّي أعرف الموت وإنّي واحد من خدّامها القدماء، ويجب أن تصدّقني، فإنّنا نبالغ في تقديرها. أستطيع أن أجزم لك بذلك: الموتُ لا شيء ... خرجنا من الظلمات ونعود إلى الظلمات. وبين هاتين اللحظتين، هناك أشياء تعاش، إلا أنّنا لا نعيش البدايةَ ولا النهاية، لا الميلاد ولا الموت، فهذه أحداث ليس لها طابع ذاتيٌّ وتدخل من ثمّ، في دائرة الموضوعيّ. ذلك هو واقع الحال القائم.»
تلك كانت الطريقة المنصوح بها في العزاء ...
توماس مان، **الجبل السحريّ**

تنتمي إلى صورة فيمار أحوال روحيّةٌ تثير ولا ريبَ، التهكّمَ وحسَّ السخرية، ولكنّها لا تثير المزاح. إذ أنّ أمّةً فقدت للتوّ في حرب واحدة مليونين من الأموات، لا يمكن أن تضحك بسهولة. وأنّ واحدة من المجلاّت الساخرة الأولى التي ظهرت بعد الحرب، وهي نشرةٌ دادئيّة، أمكنها أن تسمّى بـ«الجدّية الدامية»، فهذا يشير إلى الاتجاه الذي ستسلكه ثقافة الضحك في فيمار. في الضحك الذي لذلك العقد يتعيّن على الفكه أن يمشي فوق الجثث، وفي نهاية المطاف سيضحك المرء عند التفكير في الّذين سيصيرون في



ضحك المستخدَمين، ١٩٢٩.

المستقبَل، جثثا. حين عاد غوستاف ريغلر إلى برلين سنة ١٩٢٩ من سفر إلى فرنسا، سمع لأوّل مرّة، ذلك الضحكَ الجديد الذي بفضله استولى أسيادُ ١٩٣٣ على السلطة، [٩٢٢] ضحكَ الاستقواءِ بالفرح الذي كان يدوّي انطلاقا من الأناءات المتناحرة ومن الترميمات الاصطناعيّة للأبطال: لقد رأى ريغلر أحدب كان يحمل على بطنه طبلا يضرب عليه ويغنّي:

«فيما مضى، كان شيوعيٌّ
لا يعرف من هو النازيّ،
دخل إلى منزل داكن اللون
وخرج منه مكسور العظام! ها، ها، ها!»[١]

---

(١) يقول ريغلر في **أذن مالخوس**، ص١٥٨: «حينئذ رأيتُ ما يبيع: عضو الصحافة الذي كان يحرّر عن يوسف غوبلس، **الهجوم**. «قتلة في وضح النهار»، قلتُ في قرارة نفسي.

في تلك السنوات لم يعد ثمّة ضاحك عموميٌّ لا يستهدف ضحكُه أشكالَ الرعب والأعداءَ، سواء كانوا حقيقيّين أو متخيَّلين. فإمّا أنّه ينتمي إلى أولئك الضحايا شاردي الذهن الذين يحاولون مجاوزةَ التهديدات عن طريق الضحك، أو إلى أولئك الذين كانوا على شاكلة بائع الجرائد النازيّة هذا، يسخرون مسبَّقا من الضحايا[١].

[٩٢٣] كان توماس مان هو الذي أدرك دون سواه، التحدّي الذي طرحه الضحك الكلبيُّ على الدعابة والفكه. منذ بداية جمهوريّة فيمار، عمل مانْ على النفاذ إلى روح العصر الجديد بعد نهاية عصر البرجوازيّة، وعلى صوغ مفهومٍ عمّا يعني العيشُ في عالَم «حديث» و«مجاراةُ العصر» من دون أن يتيه المرءُ كليًّا في التكيّف مع «جديدٍ قبيح». في هواء مرتفعات **الجبل السحريّ**، أخرج توماس مان على نحو نقديّ، مناظرةً للروح الكلبيِّ المحدَثِ لفيمار، لم يدركْها كثير من القرّاء الذين كانوا يعتقدون أنّ تلك الحوارات على أعالي دافوس لم تكن سوى التفصيلاتِ اللطيفة الأخيرة لبرجوازيّ مثقّفٍ من دون أيّ مغزى اجتماعيّ. وفي الحقيقة، كان توماس قد عكف على دراسة روح التكيّف والمجاراة والتصديق، الذي كان في تلك العشريّة، قد اتّخذ حتْما، صبغةً كلبيّة. وكان يعمل على بيان «موقف إيجابيّ» لا يقوم على تصديقٍ سياديٍّ زائفٍ بمعطياتٍ موضوعيّة قاتلة. من على الجبل السحريّ تزدهر كأنْ للمرّة الأخيرة، صورُ إنسانيّةٍ تبقى مشحونةً بالرّوح ومن غير أن تصير كلبيّة. ومن ثمّ، تعرض إيجابيّةٌ أخيرةٌ لم تتحوّل بعدُ إلى وضعانيّةٍ كلبيّة. إنّها إنسانيّةٌ لم يعُد بإمكانها أن تمكثَ في الأسفل، في «البلد الوطيء». ذلك أنّ علوَّ دافوس يطابق المنطقة

---

(١) قارن: «الضحك الدادائيّ» فصل ٢؛ «ضحك هتلر»، فصل ٥؛ «ضحك المستخدَمين»، فصل ١٣.

النفسيّة التي تجري فيها دراما الجبل السحريّ. هنا يحاول الفكِهُ أن يصعد مرّة أخرى إلى ما هو أعلى من مرتفعات الكلبيّة التي يمكن أن يقتنع بوعورة تسلّقها مَن سمع في أقاويل كبار الكلبيّين مستشار المحكمة العليا بِهْرِينسْ، نباحَ كلاب الموت. في هواء القِمم ذاك [٩٢٤] يحكم بهرينس ويحدّد النبرة. فالكلبيّةُ هي التي تحكم من على الجبل السحريّ، وإنّه بخاصّة من جرّاء التعقّفات الفكريّة لنثر توماس مان لم يُفهم هذا الكتاب كما كان ينبغي أن يُفهم باعتباره مناظرةً حاسمة بين شكليْن «للنسْخ» والسخرية. هنا يصارع التقليد الفكَهيّ والهزليُّ السخريةَ الحديثةَ لمرحى-ما زلنا-على-قيد-الحياة. وبدلا من القيام بالقفزة الكلبيّة في وسط الازدحام، يحاول هنا ساخرٌ من المدرسة القديمة أن يرتفع بنفسه فوق معترك الشجار الصاخب. ولا شكّ أنّه يغازل «المقذوفيّةَ» الحديثةَ والميلَ انسياقًا إلى الكلبيّة مع حضور للبديهة، لأنّ بطل هذه القصّة يستسلم هو أيضا، إلى مغامرته على الجبل السحريّ وينقادُ إلى تيّار العصر حيث يهبّ هواء القِمم؛ ولكن ينشأ في داخله مع ذلك شيء مّا ليس من قبيل مجرّد تقلّب الرأي، بل هو استشعارٌ لما كان يسمى في السابق، «ثقافة»-، نفَسٌ من الذات العليا ومن الانسانيّة ومن التصديق بالحياة بالنظر إلى سائر إغراءات الترّدي والموت «الهاتِكة».

لقد أثبت توماس مان فيزيونوميّةَ الضحك في فيمار على الأقلّ ثلاث مرّات. وفي كلّ مرّة هو ضحكٌ يستقلُّ حتّى أنّه لم يعد ينتمي إلى الضاحك. حين يجتمع البشِعُ والمُضحكُ كما هو الحال على جبل المصابين بالسلّ، ينفجر ضحكٌ لم نعدْ مسؤولين عنه. فنحنُ لا نضحكُ بهذه الطريقة من حيث نستطيع أن ننسبه إلى أنفسنا. كذلك يضحك فينا شيءٌ مّا حين يتمّكن منّا بغتةً، فهمٌ يتغلغل بداخلنا عميقا

حدَّ أنّ «أنانا» المتحضّر يُنكرُه. ما إن وصل بطلُ القصّة هانسْ كاستوربْ، أخذ يضحك بتلك الكيفيّةِ حين قصّ عليه ابن عمّه بموضوعيّة غليظةٍ، [٩٢٥] كيف تُنقل الجثثُ في فصل الشتاء إلى الوادي بالزلاّجة:

«صرخ هانس كاستوربْ: «ماذا تقول؟» وفجأة انفجر ضاحكا، ضحكا عنيفا لا يمكن التغلّب عليه، رجَّ صدرَه ولوى له وجهه الذي جفّفه البردُ القارسُ بتقطيبٍ مؤلِم قليلا. «في زلاّجة! وتقصّ عليّ هذا بكلّ هدوء. لقد صرتَ كلبيّا يا صديقي في هذه الشهور الخمسة!»

-ردّ يوياخيم وهو يهزّ كتفيه: «أنا لست كلبيّا على الإطلاق. كيف أكون كذلك؟ الجثث لا يعنيها ذلك في شيء . . . ثم إنّك تعلم أنّه من الممكن جدّا أن يصير المرءُ كلبيّا، هنا في ديارنا. حتّى بهرينس نفسُه هو أيضا شيخٌ كلبيّ-، وفضلا عن ذلك، أهبلُ مشهور؛ طالب قديم وعضو في تعاونيّة وجرّاح مرموق على ما يبدو. ولا شك أنّه سيعجبك. ثمّ أيضا كروكوفسكي الأستاذ المساعد، وهو سيّد ذكيّ. في المنشور الدعائيّ ترد بخاصّة بياناتٌ عن نشاطه. يمارس التشريح النفسيَّ مع المرضى.»

-صرخ هانس كاسترب: «ماذا؟ ماذا يفعل؟ التشريح النفسيّ؟ لكنّ هذا منفِّر. أليس كذلك؟» عندئذ انشرح صدرُه وتغلّب عليه السرور حتّى لم يعد يقوى عليه، إذ بعد هذا وذاك، أخذ منه التشريح النفسيُّ كلّ مأخذ، فتملّكه الضحكُ حتّى ذرف الدموع تحت يده التي كانت تحمي عينيه وهو ينحني إلى الأمام . . .» (ص. ١٠-١١)

بعد ذلك، العمّ جيمس تينابيل، وهو قنصل يأتي الجبل السحريّ زائرا، سينفجر هو أيضا ضحكا على نحو شبيه حين سيحدّثه هانس كاستورب عن أشياء الحياة اليوميّة التي تدور في المصحّة من مثل تكوّن السلّ، وبضْع الرئة، والبتر الرئويّ، والموات الرئويّ. سيشعر

بأنّ البشر في هذا العالم، قد فقدوا القدرة على الاندهاش والاستغراب من أيّ شيء كان.

لكنّ الضحك الأفحش والأكثر غمّا وراهنيّةً هو الضحك المتهتّك والشيطانيّ والصادم لأنطون كارلوفيتش فريغِه. ذلك الضحك المرعبُ الذي كاد أن يذهب بحياته وهو يخضع لعمليّة جراحيّة على الرئة. [٩٢٦] كان الأمر يتعلّق بصدمة غشاء الرئة كما يمكن أن يحدث في مثل تلك التدخّلات الطبيّة. ولنصْغ إلى قصّة فريغه حول تلك التجربة «الهاتكة» حيث لم يعد يتعرّف الضاحكُ إلى ضحكاته، تحديدا كما لو كان أجنبيٌّ يموت بداخله من شدّة ما ضحك:

«كانت عينا فريغه الجميلتان الداكنتان تتمدّدان ويمتقع وجهُه كلّما تكلّم عن هذا الحدث الذي يُفترض أنّه كان مروّعا بالنسبة إليه. «من دون مخدّر، يا سادة! حسنا، حسنا، نحن لا نحتمل هذا الأمر، وهذا ممنوع في حالتنا وغير منصوح به. على أنّنا نفهم ذلك. فيخضع المرء العاقل إلى ذلك ولا يجاحد. لكنّ التخدير الموضعيّ لا يتغلغل عميقا، يا سادة. فلا يخدّر إلاّ سطح اللحم، ويحسّ المرء بأنّه يُشقّ، والحقّ أنّه لا يشعر إلاّ بالقرْص والاعتصار. انبطحتُ معصوب العينين والرأس حتى لا أرى شيئا، وكان الطبيب المساعد يمسك يميني، والممرّضة الرئيسية تمسك شمالي. كنتُ كما لو أنّي ضُغطتُ وعُصرت، إذ أنّ اللحم هو الذي يُشقّ ويُحشى بواسطة ملاقيط. وها أنا أسمع السيّد هوفراتْ يقول: «حسنا»، وفي تلك اللحظة يا سادة، جعل يجسّ غشاء الرئة بأداة ملساء منثلمة، وكان ينبغي أن تكون منثلمة ملساء، حتّى لا تنفذ مبكّرا في الداخل. كان يجسّ ويبحث بطريقة عشوائية عن موضع يمكن أن يُثقب ليدخل منه الغاز، وبينما هو يفعل ذلك، أي بينما هو يحرّك أداته جيئة وذهابا، طوال غشاء الرئة، حدث لي يا سادة، يا سادة، شيءٌ مرعبٌ لا يمكن وصفه. إنّه غشاء

الرئة يا سادة. ينبغي ألاّ يُمسّ، إنّه لا يجوز لأيّ أحد بحال من الأحوال أن يمسّه، إنّه محرّم، تابو، فاللحم يحميه ويغطيه ليبقى منعزلا، وليُجتنَب إلى الأبد. لكن، ها إنّ الطبيب قد عرّاه وجسّه. كنت أحسّ يا سادة، بأنّ هتْكاً سيُهلكني لا محالة[1]. إنّه أمر مرعب جدّا يا سادة، ولم أكن أعتقد طوال عمري أني سأحسّ بمثل ذلك الشعور المرعب والهاتِكِ على هذه الأرض ولا في أيّ مكان آخر غير جهنّم. ووقعت مغشيا عليّ، بل وقعت في إغماء ثلاث مرّات معا: أخضر وأسمر وبنفسجيّ. وفضلا عن ذلك، ما أنتن الغشيانَ، فكانت رجّةُ غشاء الرئة تنقذف إلى حاسّة الشم عندي. نعم، يا سادة، إنّه أشبه ما يكون برائحة الهيدروجين الكبريتيّ كما يُفترض أنّها تُشمّ في نار جهنّم؛ و[٩٢٧] في ذات الوقت، كنت أسمع نفسي أضحكُ كلّما أدرت عينيّ، ولكن لا كما يضحك المرءُ؛ كلاّ، لقد كان أشنعَ انفجار ضحكٍ ممّا لم أسمعْه قطّ طوال حياتي؛ لأنّه يا سادة، حين يقبل المرء أن يجَّس غشاءُ الرئة، فكأنّما كان يُدغدَع بالكيفيّة الأبشع واللاإنسانيّة والمبالَغ فيها. ذلك هو ما يُشين الملعونَ ويعذّبه، وتلك هي صدمة غشاء الرئة عافاكم الله منها وجنّبكم إيّاها.» (**الجبل السحريّ**، برلين ١٩٧٤، ص. ٣٧٤-٣٧٥)

(١) يشير لفظ: *Hundsfott* إلى الأعضاء التناسليّة لأنثى الكلاب؛ ويعني لفظ *hundsföttisch* التهتّكَ وعدم الحشمة كالكلاب عند النزاء والاهتياج الجنسيّ.

[٩٢٨]

خاتمة
في سبيلِ نقدٍ للعقل الذاتيّ

ما أرهقك اليومَ سينقضي،
ومع الصباح الباكر ستولد من جديد.
يغيّر الليلُ كثيرا من الأشياء-
فاحْم نفسك، ولا تغفل، وابق متيقّظا.
ي. فون أيشندورفْ، **دغَشٌ**، ١٨١٥

ربّما لا يعدو الأمر كونه بالتبسيطِ هذا:
شيئا فشيئا يجذُب قلبي النسور.
ومن لم يعد يرى بلدا جهة اليسار،
سرعان ما تنسلّ الأرض من تحت قدميْه،
مثل عجلة مستهلَكة، إلى مصَبّ الأزبال الأبديّ-
دُودِلْأُودُوتْ، لا تهرع في الحال
إلى المَامَا بأحزانك . . .
بيترْ رومْكورْفْ، **بورتريه ذاتيّ**، ١٩٧٩

مع بداية تاريخ الفلسفة الأوروبيّة انفجر ضحكٌ رفض أن يشهدَ احتراماً للتفكير الجادّ. يروي ديوجين اللايرسي فيما يخصّ النموذج الأصليَّ للفيلسوف، طاليس أبي الفلسفة الأيونيّة في الطبيعة وأوّلِ سلسلة الرجال الذين جسّدوا بشُخوصهم على نطاقٍ واسعٍ، العقلَ

الغربيّ، أنّه خرج من منزله في مليطة ترافقه خادمة عجوز لدراسة السماء، فوقع في بئر. ولمّا كان يستغيث صارخا، «أجابته الخادمة قائلةً: «أنت لا تستطيع أن ترى ما تحت قدميْك، وتظنّ أنّك تستطيع أن تعرف ما يجري في السماء». »

تؤسّس هذه السخريةُ بُعدا ثانيا لتاريخ الفلسفة، بُعدا [٩٢٩] لا يُرى في جزء كبير منه ويفلت من اليد الطولى للتاريخ-، أعني تاريخ «نسخ» الفلسفة. ويتعلّق الأمر ههنا بنقل الحركات والإشارات الفزيونوميّة البليغة أكثر منه نقلا للنصوص. ومع ذلك، هو تقليد ذو نسْج كثيف وموثوق به مثله مثل تقليد المذاهب الكبرى التي رسخت بالتدوين والترديد والتدريس. في ذلك التقليد الذي هو بالأحرى صامتٌ، ظهر عدد من الحركات والإيماءات ما تنفكّ تُستعاد عبر ألوف السنوات، بقوّة عنادٍ أنموذجيّة وبقُدرة على تبديل الدوافع والأغراض الأصليّة: هزُّ الرأس الشكّاك، ضحكٌ يعبّر عن الشماتة؛ عودةٌ مع هزّ الكتفيْن، إلى الأشياء القريبة؛ تشديدٌ عنيدٌ على جادّةِ الحياة ضدّ طيش الزُخرف اللفظيّ للتجريد. هنا ما يعطي للتفكير الفلسفيّ عظمته إنّما ينكشف تعبيرا عن الإعياء والضعف، عدمَ قدرةٍ على المحدوديّة والصَغار، غيابَ الرّوح عمّا هو الأكثر تجليّا وتبديّا.

في هذه المحاولة التي تناولتْ بنية الظواهر الكلبيّة وديناميّتَها، ارْتسمت ملامحُ أثبتُ وأرسخُ لتاريخ «نسْخ» الفلسفة ذاك. لقد رويتُ كيف أنّ الضحك على الفلسفة قد صار هو نفسُه فلسفة في كونيقيّةِ ديوجين أصيلِ سينوب. وكنت أريد أن أبيّن أنّ المعرفة الجذلى التي شهدت عودةَ جادّةِ الحياة الزائفة في الجدّية الزائفة للفلسفة، إنّما نشأت ضمن الإيمائيّات الصامتة واللعب اللفظيّ لفيلسوف سينوب الذي كان يعيش في برميل. ومن ثمّ تبدأ بواسطة التهكّم والسخرية،

مقاومةُ الوجود الذي يُعلِّم مفهوميّا، ضدّ عجرفة المفهوم وتحويلِ التعاليم إلى شكل حياة. أمّا سقراط الهاذي (مِيْنومينوسْ) فيجسّد [٩٣٠] في تقليدنا، واهبَ الحافز الذي يستنكر الاستلاب المثاليَّ لحظةَ يولد؛ وقد سار على هذا الدرب حدَّ إدراج كامل وجوده حجّةً إيمائيّةً ضدّ التحريفات الفلسفيّة؛ فلم يكتف بردّ فعلٍ بالغ الحساسيّة والفظاظة ضدّ أشكال الباطل الأخلاقيّ للحضارة العليا، بل كان أيضا أوّل من تعرّف على الخطر الذي يجسّده أفلاطون إخضاعا للحياة إلى المدرسة، وعُصابا اصطناعيّا للـ«علم المطلق» يهدّم الرابطة الحيويّة بين الإدراك والحركة والفهم، وتمسّكا بالجدّية العظيمة للخطاب المثاليّ حيث لا تعود إلاّ جدّيةُ الحياة الأقلّ روحيّةً وقد انكفأت على «شواغلها» و«إرادة قوّتها»، وعلى منافحة أعدائها «الذين لا يُمزح معهم في شيء».

في المزاح المضادّ للفلسفة الذي للفيلسوف ديوجين، تتشكّل تنويعةٌ أثيلةٌ للوجوديّة سمّاها نيهوس-بروبْستينغ طبقا لعبارة سعيدة استلهمها من جيجون، بـ«الدافع الكونيقيّ». وكان يعني بذلك نسخَ التفلسف ضمن حياةٍ محبوّة بحضور البديهة وموجَّهةٍ في الآن نفسه، إلى الطبيعة والعقل. عن هذا المصدر، تنشأ الوجوديّة النقديّة للوعي المتهكّم الذي يجتاز كأنّه قُطره الخفيّ إن جازت العبارةُ، فضاءَ الفلسفات الأوروبيّة التي تُقدّم على أنّها جدّيّة. ذلك أنّه ثمّة ذكاء حيويّ وفطن، لم يزل ينافس دوما الأقاويل المثقَلة للاّهوتيّين والميتافيزيقيّين والأخلاقيّين والإيديولوجيّين الجادّين[1]. [٩٣١]

---

(١) إنّه ذكاء «أدبّي» بالدلالة الأفضل والأوسع. وبما أنّ تحليل الكلبيّة هو أيضا فلسفةٌ في الأدب، فإنّه يقيس المسافة القائمةَ بين الأعمال الأدبيّة-الشعرية وبين الأعمال الفلسفيّة-الاستدلاليّة.

فالجدليُّ المقتدر ماركس الذي كان يريد أن يعالج العالَم المقلوبَ، والساخرُ اليائس كيركغارد الذي فجّر بمبدإ الوجود، السيادة الزائفة لدعوى فهم كلّ شيء،- هذان الوافدان اللذان هلاًّ على نحو متأخّر، قد اقتحما هما أيضا التقليد الأثيلَ للنسخ المستمرّ للفلسفة. منذ ماركس وكيركغارد ونيتشه، وحدها مثلُ هذه المجهودات الفكريّة التي تعِد بمرافقة المجاوزات الساخرة والعمليّة والوجوديّة للفلسفة خطوة بخطوة، هي التي تستحقّ بعامّة أن تجد آذانا صاغية. أمّا الفلسفة النقديّةُ فلم تعُد منذ أكثر من مائة سنة، على ما يكفي من الإيقان بعنصرها لتواصلَ الانسياقَ لما يباغتها من سذاجاتها التقليديّة الجادّة. ولذلك تراها مذّاك، تنشغل شديدا بمنافسة الواقعيّات التي لم تزل تفضحها منذ أيّام الخادمة المليطيّة. ومن ثمّ، يتاجر التفكير الفلسفيّ يومَ الناس هذا، في السوق السنويّ للنسْخ الذاتيّ ويرفع عقيرته بالصياح موصيًا بالواقعيّات الساخرة والبرغماتيّة والاستراتيجيّة. أما الخطر الكامن في مثل هذه التحوّلات الواقعيّة فظاهرٌ للعيان: سهولة استبدال السيّئ بالأسوأ. ذلك أنّه قصيرٌ الطريق الذي يؤدّي من «النسْخ» الكونيقيّ للفلسفة إلى الإنكار الذاتيّ الكلبيٍّ لما كانت جسّدته الفلسفةُ الكبرى في أفضل مظاهرها.

كانت الفلسفة فيما مضى تعارض الحياة القائمة بين الميثوسْ والواقع اليوميّ، لأنّها كانت ولا ريب أشدّ فطنةً في ما يتعلّق بتفهّم «الحياة الحقّ» في أشكالها المجتمعيّة وفي أوّلياتها الأخلاقيّة والكوسميّة. ثمّ فقدت رونقَها وهيبتَها من حيث خسرت تقدّمَها البديهيَّ على «الحياة الدارجة»، في الرويّةِ والفطنة. [٩٣٢] ومع الانتقال من مذاهب الحكمة الضاربة في القِدم إلى الفلسفة التي تقوم على إنتاج البرهان، انغمست الفلسفةُ نفسُها في غبشِ الجهل بالحياة.

وكان تعيّن عليها أن تسلّم بأنّ مذاهب الرويّة المستقلّةَ في البراغماتيّة والاقتصاد والاستراتيجيّة والسياسة قد انتزعت منها المكانة الأولى حتّى صارت مع تدقيقاتها المنطقيّة، صبيانيّة وأكاديميّةً، وتسمّرت في مكانها مثل الطوباويّة الحمقاء من فرْط استِذكارِها للمثل العظيمة. من الجوانب جميعا، الفلسفةُ اليوم مطوَّقةٌ بإمبيريقيّات ماكرةٍ وبشتّى الاختصاصات الواقعيّة التي تدّعي أنّها «تعرف أفضل». لو كانت هذه تعرف بالفعل، بكيفيّة أفضل، لما كانت في أفول الفلسفة خسارةٌ كبيرة. لكن لمّا كانت الاختصاصات العلميّة والمذاهب الحصيفة الراهنةُ يُشتبه فيها بلا استثناء، أنّها تقدّم معرفة تُضرّ وتسيء بدلا من معرفة تقوم على التجويد والتحسين، فإنّه من مصلحتنا الوقوفُ على ما لم ينل حقّه بواسطة كافّة أشكال نسْخ الفلسفة القائمة إلى الآن. في عالم مليء بالظلم والاستغلال والحروب والإضطغان والعزْل والألم الأعمى، ما ينفكّ يُنتج «نسْخُ» الفلسفة وإبطالُها عن طريق استراتيجيّات الفطْنة لمثل هذه الحياة، حاجةً مؤلمة إلى الفلسفة؛ وهذا ما يُوثَّق له من بين غيره، بالتعطّش إلى المعنى الذي يتّخذ في وقتنا الراهن، شكل النزعة المحافِظة الجديدة. ذلك أنّ «الحياة الزائفة» التي كانت قد تبجّحت بمجاوزة الفلسفة والميتافيزيقا، لم تفهم قطّ مناقضةَ الفلسفة لمثل هذه الحياة. فالفلسفة تطلب من هذه الحياة ما كان طاليس يصفه بـ«الأعوص والأشقّ»: أن يعرف المرءُ ذاتَه.

في هذا الموضع، تنقلب السخرياتُ رأسا على عقب. فالفلسفة الكبرى قد أخذت منذ القديم الحياةَ على محملٍ أكثر جدّية من «جادّة حياةِ» الفلسفة. ذلك أنّ موقفها الأساسيّ من الحياة كان دائما مطلبا مشطّا ينمّ في العمق عن الإكبار: [٩٣٣] أعني أنّها تذكّر الحياةَ

بقدرات لا عهد لها بها، على الترقّي الذاتيّ من منظورٍ كلّي. والمسافة التي استقرّت نهائيّا بين «العقول» الكبيرة وبين «العقول» الصغيرة قد صارت منذ «العصر المحوريّ» (بالتقريب، ٥٠٠ سنة قبل الميلاد)، مثيرا ومحفّزا ضمن المنظومات التطبيقيّة ونظريّات التطوّر الفلسفيّة-الأنثروبولوجيّة. وتتضمّن المقولة الكلاسيكيّة «اعرف نفسك بنفسك»، مطلبا تعجيزيًّا من بابِ ضبط محدوديّة الذاتيّة للأفراد على نحوٍ لم يُشهد له مثيلٌ بعدُ وفي علاقة بتوسّعِ الفهم الذاتيّ الكوسميّ للأفراد لا نظيرَ له هو أيضا. من هذا الارتفاع الشاهق، يبدو الوعي اليوميّ المتعالي بخِدعه العمليّة المكتسبة وبمواضعاته البالية وبعجزه أمام انفعالاته، على أنّه شكل أوليّ غير ناضج وغير جادّ للعقل المتطوّر. من هنا تصارع الفلسفةُ الوعي اليوميَّ في جزءٍ من جرّاء خطَله، وفي جزء آخر بسبب رفضه الماكر لأن يصير **راشدا** بالدلالة الفلسفيّة للّفظ، أي أن يتنزّل ضمن «كلٍّ ذي معنى». ولذلك، الفلسفة الكلاسيكيّة التي تركّزت حول مقولة «اعرف نفسك بنفسك» هي في جوهرها، دُربةٌ وبيداغوجيا. كان أمر المرء بأن يعرف نفسه بنفسه، يستهدف الإدماج الذاتيّ للأفراد المتأمّلين ضمن كلٍّ مجتمعيّ وطبيعيّ مستقرّ، مع وعدٍ مسكوت عنه، بأنّ الإنسان سيكون بمقدوره أن يتعرّف إلى نفسه مُدرَجا ومنزَّلا ضمن مجرى عقليّ طبيعيّ وكونيّ عميقٍ حتّى لو كان في الأحوال الاجتماعية شتمٌ وقذفٌ لكلّ فكرةٍ في النظام العقليّ. بمقولة «اعرفْ نفسك بنفسك»، كانت الفلسفة الكلاسيكيّة تعِد الفرديَّ بأن يكتشف عند التغلغل في الباطن، القاسَم المشترَك بين العالَم والذات. بهذه الكيفيّة تعزّزت إلزاميّةٌ لا تُقهَر كانت قد ربطت رباطا وثيقا بين الوجود وفعل التفكُّر. [٩٣٤] لذلك يمكن أن يقترن عند طاليس على نحوٍ مباشر، علمُ الفلك ودراسةُ

الذات. طالما أنّ الفلسفة لا يزال بإمكانها أن تعتقد في انسجام تجرُبة العالم وتجربة الذات فإنّ «اعرف نفسك بنفسك» يمكن أن تتوسّع إلى موسوعة معرفيّة، كما أنّ الموسوعة يمكن أيضا أن تتقلّص وتُختزَل في «اعرف نفسك بنفسك». أمّا المنظومات الكلاسيّكية فقد استمدّت باثوسَها من الإيقان بأنّ تجرُبة العالم وتجربة الذات كان لا بدّ أن تلتقيا تحت علامة «المطلق». وكان بإمكانها أن تنطلق من أنّ التفكّر والحياة، العقل النظريّ والعقل العمليَّ ليس يمكن البتّة أن يكون أحدُهما أجنبيّا بالتمام عن الآخر، لأنّ كلّ معرفة ستجد ناظمَها الأقصى في المعرفة الذاتيّة للعارف.

مع الحداثة تتحطّم الروابط التي كانت تجمعُ في الفكر الكلاسيكيّ، بين التفكّر والحياة. وما ينفكّ يتوضّح لنا أنّنا نوشك أن نفقد القاسم المشتركَ بين التجربة الذاتيّة وتجربة العالم. حتّى المصادرة المهابَةُ على معرفة الذات تقع اليوم تحت شبهة السذاجة، وما كان في السابق يبدو على أنّه قمّة التفكُّريَّةِ، يُرتاب اليومَ في أنّه لا يعدو كونَه مجرّدَ سراب نشأ عن سوء استعمالِ مجاز التفكّر. وبالفعل، انفصلَ جزءٌ كبيرا جدّا من المعرفة الراهنة بالموضوعات، عن كلّ علاقة بالذات، فيقابل وعيَنا في تلك الموضوعيّة المفرَدةِ التي لم يعد ينعطف منها أيُّ طريقِ «عودةٍ» إلى الذاتيّة. في المعرفة العلميّة الحديثة، لا يجرّب أيُّ أنا «ذاتَه»، وحيث لم يزل الأنا يعكف على ذاته، [٩٣٥] يتخلّف عن الواقع الفعليّ من حيث ينزع نزوعا ظاهرا إلى باطنيّة خلوٍ من العالَم. كذلك انفصلت بالنسبة إلى الفكر الحديث، الجوانيّاتُ والبرّانيّاتُ، الذاتيّاتُ والأشياء، وصارت أجنبيّةً بعضها عن بعض. ومن ثمّ، تسقطُ في الوقت نفسه، المقدّمة الكلاسيكيّة للتفلسف. ذلك أنّ قضيّةَ «إعرف نفسك بنفسك» إنّما

يفهمها المحدَثون منذ وقت طويل، باعتبارها دعوةً إلى السفر لمن يجهل العالَم ويهرب منه. كذلك يُنكر التفكّر الحديثُ بصريح العبارة، كفاءةَ أن تتنزّلَ الذاتيّاتُ من دون قطْع وتعثُّرٍ، ضمن عوالم موضوعيّة؛ وما يكشف عنه إنّما هو بالأحرى الهوّة السحيقة بين هذه وتلك. فـ«الذاتُ» تعلم على نحو ملغز وغامض أنّها قد ضُمّت إلى «عالَم» من دون أن يكون بمقدورها أن تتعرّف فيه إلى نفسها بالمعنى الذي تذهب إليه الكوسمولوجيا الإغريقيّة؛ ولا تستطيع منظَّمات «توسيطيّة» من مثل علم النفس الاجتماعيّ أو الفيزيولوجيا العصبيّة، أن تغيّر من ذلك شيئا. ذلك أنّ التفكّر الذاتيَّ الحديث لم يعد يرجع إلى «مسقط الرأس»، على الرغم من كافّة «انثناءاته وانعطافاته رَجْعا». فالذوات لا تعرف أنّها في «موطنها» لا في «حدّ ذاتها» ولا في العوالم المحيطة بها. ومن ثمّ يكتشف التفكير الراديكاليُّ للحداثة، الفراغَ عند قطب الذات والغربةَ عند قطب العالَم؛ كيف يُفترَض في فراغ أن يتعرّف إلى نفسه في شيء أجنبيّ غريبٍ عنه، هذا ما ليس بوسع عقلنا أن يتصوّره وإن حُبيَ بأحسن إرادة في العالَم.

تمثُل ههنا إذا جاز هذا التعبير، تفكُّريّةٌ لاإقليديّة لم يعُد مدارُها حول ذاتانيّةِ الذات. وإذا كان بإمكان حركات التفكّر في الفلسفة الكلاسيكيّة أن ترتسم ضمن البنية الأوديسيّة لهومير حيث نرى البطل يخرج من داره ثمّ يعود إليها بعد أن تاه ألف مرّة في سائرِ أنحاء العالَم، وتتعرّف عليه زوجُه من جديد، أي تتعرّف إلى «روحه» أنّها هي هي، فإنّ تأمّلاتِ [٩٣٦] التفكير الحديث وتفكُّرياتِه لم تعد تجد البتّة طريقَ عودة إلى «مسقَط الرأس». فهي إمّا أنّها تراوح مكانَها في تقلّبات واضطرابات غير جوهريّةٍ تُعوزها التجرُبةُ، وإمّا أنّها تترحّل كاليهوديّ الشارد أبدًا أو الهولنديّ الرحّالةِ إلى كلّ أصقاع الدنيا، من

دون الأمل في الوصول عبرَ الأجنبيّ دوما. أوليسُ أيّامِنا هذه لم يعدْ يجد إثاكَاه مسقطَ رأسه؛ وبِنيلوبُهُ قد نسيْته منذ زمن طويل، وحتّى لو كانت تفكّ في الليل خيوط القميص الذي نسجته بالنهار خوفا من أن تَفرغ منه، فهذا لن يمنعها من أن تنسى في وجوه الخاطبين العديدين، وجهَ «ذلك» الذي يمكن أن يعود. حتّى لو كان أوليس قد جنح بالفعل، إلى المكان الذي كان قد جاء منه، لن يُتعرَّف إليه من جديد، وسيتعيّن أن تبدو له نقطةُ انطلاقه أجنبيّةً مثل سائر الأقطار التي تاه فيها. بالنسبة إلى الذات المحدَثة «التي تتسكّع داخل الكَيان»، لم تعدْ ثمّة «هويّةٌ متطابقةٌ» تعود إليها كأنْ إلى مسقط رأسها. وما كان يبدو لنا على أنّه «خاصٌّ» و«أصلٌ»، إنّما يصير مغايرا ويُفقَد حالما «نعودُ».

بالنظر إلى هذه التطوّرات، تكون الفلسفة الكلاسيكيّة في موقفٍ لا تُحسَد عليه من حيث دعواها في أنّها «أكثر جديّةً» من مجرّد الحياة. مذْ غدا التفكير الحديث يُحجم عن تحويل المعرفة الذاتيّة إلى معرفة بالعالَم، وتجرُبة العالَم إلى تجرُبة ذاتية، تعيّن على الفلسفة أن تتراجع من نظريّات «العقل الموضوعيّ» إلى نظريّات «العقل الذاتيّ». ومن ثمّ انتُزع الأساس المكينُ الذي كان يقوم عليه الشغفُ الأثيلُ بالكلّ الشامل، وتتحدَّر الفلسفةُ إلى الذاتيّ المتقلْقِل والناقص نَقصا بيِّنا. لكن، في واقع الأمر، كان هذا الذاتيُّ قد تعزّز وانبسَط ضمن مسار الحضارة الحديثة حدّ أنّه استطاع في حدّ ذاته، [٩٣٧] أن يتماسَك على نحوِ ما يلزَم في الظاهر، للمحافظة على الذات. لقد نصبت «الذاتيّة» شباكها على عوالم «الموضوع»، وحوّلت الطبيعة الأولى القويّة بإطلاق إلى طبيعة ثانية مروَّضة. هنا يكمن مصدر الحداثة وأصلها: تبسُط الذاتيَّ فيصير إلى موضوعيّ نسبيّ؛ ويغدو

المتقلقلُ ما يتعطّى بنفسه ثباتا؛ ويتحوّل العالم المتوحّش إلى ما نصنعه به ونفكّر فيه. أمّا الفلسفات الحديثة التي نهضت إلى تفهّم هذه التحوّلات فهي التي نعتبرها بحقٍّ، فلسفاتٍ «عقلانيّة»: فلسفات اجتماعيّة، فلسفات العلوم، فلسفات العمل، فلسفات التقنية، فلسفات اللغة، وهي تتعلّق مباشرةً بالإنتاج والفعل والتفكير والكلام الذي لذاتيٍّ صار واثقا من نفسه. لذلك، الفلسفة التي لا تستغرق في تأمّل بنى العالم الحديث هي في الأساس، فلسفةٌ عمليّة. ومن حيث هي كذلك ينبغي أن تعادل المعقولَ في العالم بما يُفعل ويُتفكَّر ويُتحقَّق منه ويُقالُ على نحو معقول. في نظريّة العقل الذاتّي يُختزَل العالَم في مضمون **أفعالنا**. ومن ثمّ تحوّلت الذاتيّةُ بالتمام إلى ممارسة.

إنّ البؤسَ الظاهرَ للفلسفة العمليّة الحديثة التي ترغب في بناء شيء مكينٍ، وبخاصّةٍ أخلاقٍ تؤسَّس بصرامة وتُلزم الجميع على نحو كليٍّ، من دون أن تفلح هذه الفلسفةُ في ذلك البتّة، لا يعدو كونَه بؤسَ العقل الذاتيّ بعامّة. فهذا العقل لا يجد في حدّ ذاته سنَدا إلاّ من حيث يتمادى في سباقه الفِعاليِّ المحموم شغفاً بالـ«براكسيس». ويعلم العقل الحديث أنّه معلَّقٌ بظهْر نمر الممارسة. [٩٣٨] طالما أنّ هذا الأخيرَ يعدو على النحو المتوقَّع، يبقى العقل الذاتيّ في توازن نسبيّ؛ لكن، الويلُ له حين يدخل نمر الممارسة في أزماته الفادحة ويهيج أمام المقاومات أو الغنائم المربحة. حينئذ سيُفهِم فرسانَ الممارسة أنّ المرء ما عاد يسود حيوانا مفترسا بذلك الحجم، بمجرّد مهدّئات أخلاقيّة. ولذا، تصير الفلسفة العمليّة الجادّة قسراً، إلى ندوةٍ حول التسيير الحديث للنمر. وسيكون مدار النقاش فيها الخيارَ التالي: هل من الممكن الحديث بعقلانيّة مع الحيوان المفترس أم

يحسُن بنا أن نضحّي للعناد النظاميّ للحيوان للمفترس، ببعض الفرسان الذين هم على الأرجح، لا يصلحون لشيء. ولا مناص من تدخّل الكلبيّة في نقاشاتِ ترويض العقل الذاتيّ ونمر الممارسة؛ إذ أنّه عند الدعوة إلى ترجيح العقل، تجعلنا الكلبيّةُ نفهمُ بغمزةِ عين أنّ الأمرَ عولج بجديّةٍ مظنون فيها. وفضلا عن ذلك، الظاهرُ يؤيّد هذه النظرة؛ إذ حيثُما تعيّن أن يعكف التفكير بخاصّة على مشاريع الممارسة التي كان أثارها هو نفسُه في جزء منها، ثمّ استقلّت عنه، يكون العقل الذاتيُّ بما هو عقلٌ، موضعَ سخريةٍ، ولا يُرتابُ فيه إلاّ باعتباره ذاتيّةً تلقي بنفسها إلى مهْلَكة. مع سخريةٍ لا رادَّ لها، ينكمش التفلسف الحديث الذي كان فيما مضى واثقا من ذاته، فيتحوّل إلى عقلانيّة مرصودةٍ للسيرْك لم تعد لها في كلّ مجهوداتها، حيلةٌ في ترويض نمر الممارسة. وليس من الغريب بالنظر إلى هذا الوضع، أن يصير الفلاسفةُ أنفسهم في هذا الانشغال وعلى مرّ الزمان، أُعجوبة. على المرء ههنا لكي يتفهّم أعجوبةَ الفلسفة في العالَم الحديث، أن يتذكّر حقبة قديمة كان فيها أحدُ أخلاف الاسكندر [٩٣٩] قد أهدى مهراجا هنديًا، فيلسوفيْن حكيميْن، بعد أن أرسل لها المهراجا فيليْن.

مع غبش التنوير في طوره المتأخّر ظهرت الحقيقة بأكثر وضوحٍ: «ممارستُنا» التي كانت تُعتبر دائما الطفلَ الشرعيّ للراسيو (العقل)، إنّما هي في الحقيقة، الاسطورة المركزيّة للحداثة. وإبطالُ أسطوريّة الممارسة التي حلّ من ثمّ أجلُها، قد ألزم الفلسفةَ العمليّة بتصويباتٍ جذريّةٍ لكيفيّة فهمها لقوامها. على الفلسفة العمليّة الآن أن تستوعبَ إلى أيّ حدٍّ كانت مرتعا لأسطورة الفعَاليّة، وكم كانت عمياء في تحالفها مع الفَعَّاليّة والبنائيّة العقلانيّتيْن. في هذا الانبهار، لم يكن بوسْع العقل العمليّ أن يتبيّن أنّ المفهوم الأسمى للسلوك لا يعني

الفعل بل الإمتناعَ والتَرْكَ، وأنّه لا يبلغ أقصاه حين يعيد إنشاءَ بنى فعلنا، بل حين يتوغّل في العلاقات القائمة بين الفعل وبين الترْك. فكلّ صنيعٍ فعّال إنّما ينتقشُ ضمن رحم الانفعال؛ وكلّ فعل مرتَّب يبقى مشروطا بالكتلة المستقرّة لما لا يقبل الترتيب؛ وكلّ تغيير إنّما تحمله أيضا المثابَرةُ الواثقةُ لما لا يتغيّر؛ وكّل ما يُؤخَذ في الحُسبان إنّما يقوم على القاعدة الضروريّة للتَلْقائيّ الذي لا يقبل الحُسبان.

في هذا الموضع، تَلحَق «اعرف نفسك بنفسك» الكلاسيكيّةُ بالتفكّر الأكثر حداثةً، وتقودنا في حركةِ تفكير تكاد تكون كلاسيكيّة- محدَثةً، إلى النقطة التي يُتعرَّف عندها إلى أنّه حتّى ذاتنا الفعّالةُ المتفكّرةُ والنتّاجةُ هي مدمَجةٌ في ذاتٍ منفعلةٍ ما من فعلٍ يرتّبُها ويهيّئُها. كلّ الذاتيّات والكفاءات والفعّاليّات وأوهامِ الفَعلة، ما تزال [٩٤٠] يحملُها ذلك القاعُ، ومهما صدق أنّ وجودنا الفعّالَ ينتمي إلى طبيعتنا، فإنّ له في العمق بنيةَ إغْضاء. أمّا فكرةُ أنّ «هيئةَ الفعل» تصطدم بحدود بنيويّة، فقد فقدَت نبرتَها المضادّةَ للتنوير مُذ عمل عليها التنويرُ عرْكا وصوْغا، وهي لا تؤدّي بالضرورة إلى الفلسفات القبيحة في القصور والعجز التي تتاجر بها النزعةُ المحافظة للكنيسة منذ أمد بعيد. والآن يمكن أن يتبيّنَ أنّ الراسيو والممارسةَ لا يقترنان على الحصْر، بل أنّ في لاممارسةٍ بعينها، وفي امتناعٍ عن الفعل، وفي إغضاءٍ عن الأشياء، وفي عدم التدخُّل، يمكن أن يقع التعبير عن صفاتِ تمييزٍ أرفعُ وأرقى من أيّ فعلٍ يُؤتى بقصارى التفكّر والرويّة.

ينبغي أن نحيل لمرّة أخيرةٍ، إلى شهيدنا القديمِ ديوجين أصيلِ سينوب، المتشرّد الملهَم، المتحزّن الطبيعانيّ الساخر والكفيّ بنفسه. إذ أنّه كان قد ابتكر بـ«تعفّفه وتقشُّفه» أنموذجا لتلك الفضائل الأوروبيّة القديمة في «الإمساك والتَرْك» التي تلفتّت عنها الأزمنةُ

الحديثةُ بأخلاقها الفعّاليّةِ في الإثبات الذاتيّ حيث أمكن أن يكون التلفّتُ جذريّا. ومن بين النوادر العديدة التي تشهد على الحافز التعليميّ لدى ديوجين، ثمّة نادرةٌ بخاصّة تلمع ببريقٍ سحيق:

«كان يمدح أولئك الذين يرغبون في الزواج ولا يتزوّجون أبدا، أولئكَ الذين يريدون ركوبَ البحر، ولا يُبحرون قطّ، أولئك الذين يريدون أن يحكموا، ولا يحكمون أبدا، أولئك الذين يريدون أن يسهروا على تربية الأطفال ولا يربّون أحدا، أولئك الذي يستعدّون لخدمة الأقوياء المتنفّذين، ويُحجمون عن ذلك.» (ديوجين اللايرسي، VI، ٢٩)

في الإحساس بالعالم لدى هذا الرجل الذي كان قد قدِم من البحر الأسود النئيّ إلى الحاضرة الغربيّة أثينا، يتبدّى مكوّنٌ شرقيٌّ، لا بل آسيويٌّ مُلغِز. وهذا يعني أنّه حيث لا نفعل أيَّ شيء، ليس ثمّة في الطريق، أيُّ نمر [٩٤١] يصعب أن ننزل عن ظهره؛ من يستطعَ التركَ، لن يلهث وراءَ أيّ مشاريع تتفلّت منه؛ ومن يمترّسِ الإمساك والامتناعَ، لن يسقطَ في شرَك الفعَّاليّات الهوجاء وهي ما تنفكّ تتسلْسل أوتوماتيكيّا. من حيث كان ديوجين كما يُقال، «يقابلُ القانونَ بالطبيعة»، كان قد استبق مبدأَ الضبط الذاتيِّ، وحدَّ من التدخّلات الفعّالة ليُرجعها إلى مقدارٍ «موائم للطبيعة»؛ ولمّا كان مشبَعا بترعرُع البنى التَلقائيّة، كان يثق في الإنتليخيا [التمام والكمال]، ويرفض «الاشتراع والمشاريع». لكن، بقدر ما كانت الكونيقيّةُ القديمةُ إذ يُحرّكها الاعتقاد السقراطيُّ الراسخُ في إمكان تعليم الفضيلة، تبدو على أنّها كانت تراهن على جَهد «الذات»، كانت تعلم مع ذلك، أنّه بالترْك والإغضاء وحدِهما يصير العقل الذاتيُّ قادرا على أن يسمع إلى ما يتضمّنه عقلا «موضوعيًّا». فالتفكيرُ العظيمُ للقدامى متجذّرٌ في

تجرُبة تركٍ وإغضاءٍ مفعَمةٍ بالحماسة على نحوِ أنّه عند ذروة مسرى التفكير، يتنحّى المفكّرُ جانبا ليتغلغل فيه «تجلّي» الحقيقة. إنّ الانفتاح الإنسانيّ على ما نسمّيه اليومَ عن شفقة وحنينٍ معا، بـ«العقل الموضوعيّ»، كان يكمن أساسُه بالنسبة إلى القدامى، في «الانفعاليّةِ الكوسميّة» وفي معايَنة أنّ التفكير الراديكاليَّ يستطيع أن يتدارك تخلّفَه المحتوم في علاقته بالعالَم القائم سلفا، وأن يبلغ بمقتضى تجرُبة الكينونة، العلُوَّ نفسَه الذي للـ«كلّ». هذا ما يفضي إلى الأشكال الكلاسيكّية لتهوّر عقل العالم أو اللوغوس الذي يتعطّى على حدّ عبارة هيدغر، من الكينونة نفسها، «ما ينذُب إلى التفكير فيه».

أنّه كان تعيّن على الحداثة أن تودّع نظريّاتِ العقل الموضوعيّ فهذا مترتّبٌ عن العلاقة المتغيّرة أساسيًّا للفكر الحديث بالعالم. بالنسبة إلى العقل الذاتيّ، [٩٤٢] يبقى طِلبةً لا تَنْطاق حين تقتضي منّا مذاهبُ اللوغوس التخليّ عن «مصالحنا» والاندماجَ في «كلٍّ» أكبر، - كالحال تقريبا مع أجزاءٍ سيتعيّن عليها أنْ تخضع إلى كلٍّ شامل مع وجوب الاعتناء فيه بكلّ عنصر منها. ومن ثمّ، لم يعد من الممكن أن نفكّر في الذاتيّة في علاقتها بالعالم، طبقا لنموذج الجزء والكلّ؛ ذلك أنّ الذاتيّ يفهم نفسَه لا محالة بصفته «عالَما لذاته»، وحتّى لو لزمنا اليومَ، أن نخسر الفكرة النسيقةَ للفرد بما هو مرآة ميكروكوسميّةٌ للكون الأكبر، فإنّ الذاتيّة الحديثة توصَف على أيّما حال، باعتبارها ميكروشَوَاشا إراديّا ضمن تشابُك كلّيٍ ليس يمكن أن تنفذ إليه مفاهيم العقل. لقد اخْتصَصنا الذاتيّةَ لأنّنا في الأساس ما عُدنا نعتقد في معنى الكلّ وعنايته حتّى ولو ابتغيْنا ذلك. وإنْ صغنا هذا في عبارات شديدة، نقول إنّنا تذيّتْنا ذواتا لأنّنا خبِرْنا الكلَّ بصفته مزْقا، والطبيعةَ بصفتها مصدرا لشحٍّ مرعب، والعالَم المجتمعيَّ بصفته حربا عالميّة

طاحنة. هو ذا ما أيقظ حذرَ الوعي الحديث من المذاهب الشموليّة التعسُّفيّة التي أريدَ بها تقديمُ بؤس العالم على أنّه انسجام، وإقناعُ الفرد بأن يضحّي من نفسه بما يُتطلّب من الحياة. ومن ثمّ وقعت الريبةُ على النظريّات التقليديّة للعقل الموضوعيّ من جهة كونها حيَلا في خدمة أنظمة الهيمنة. إذ أنّه كانت لتلك النظريّات وظيفةُ تطبيعِ أعضاء المجتمعات ليتشرّبوا قيمها ويستبطنوا تضحيتَهم لصالح «الكلّ الاجتماعيّ» الذي يظلّ في نهاية المطاف وفي معظم الأحوال، غير رحيمٍ بالأفراد كما لو أنّ التضحية لم تحصُل قطّ. وليس اتّفاقًا أنّ التنوير قد بدأ [٩٤٣] شاكّا في فعاليّة التضحيات الدينيّة، ثُمّ معرّيًا لغشّ الكهنوت الذي مدارُهُ التضحية. حين يثبُت ذا الارتيابُ، لن يخطرَ أبدا ببال الأفراد أن يضحّوا «بأنفسهم» أو «بشيء» منهم. لقد كان التنوير الحديث هو الذي علمّنا إلغاءَ مسار استبطان التضحية إلى أن اظّهرت حياتُنا على غيرِ سبيل التضحيةِ بها، في فرادةٍ وهّاجة، ولكن أيضا من دون ارتباط بـ«الكلّ الأكبر» الممتنِع، اشتدادًا لإرادةِ حياةٍ صِرْفٍ تتركّز في دِرع العقل الذاتيّ، ولم تعد تنخدع بأيّما شيء، بل تتقضّى من الكيان كلَّ شيء.

في ما نهض إليه تقويضاً مشروعاً لصور العالَم الكبرى التي يُخرجها العقلُ الموضوعيُّ، لا يجازف التنويرُ بهدْم التَعَلُّلات الإيديولوجيّة بالتضحية وحسب، بل أيضا بهدم إرث الوعي المنفعل الذي لا يمكن من دونه أن يكون العقل العمليّ عقلا فعليًا. ولقد كان الفكر الكلاسيكيّ «المتمركزُ على الذات» يعلم هو أيضا في أفضل لحظاته، أنّ رؤى العقل «الموضوعيّ» للعالم لا يمكن أن تُحَصَّل بالقوّة في سياقِ فعل فكريّ متّسقٍ، بل أنّها تنبجس مثل لحظاتٍ سعيدة حين يكون «الممكن قد تحقّق»، ويغدو الرباط الأعظم بين

العمل والترْك مرئيّا. ولذلك، حيث تظهر جدّيّا فكرةُ الشمائل الجامعة المطبوعة بالعقل، يشهد المفكّر على أنّه يعرف وراء المجهودات الفعّالة، العقل الانفعاليَّ مقترنا بالترك والإغضاء. وعليه، فكرةُ أنّ كلَّ العالَم مسارٌ سمفونيّ متناغم يمكن أن تُقرأ أيضا باعتبارها علامةً على قدرة ذاتيّة على أكبر استرخاء في علاقة بالعالم لم يعد يلوّنه العداء. مَن يكون بمقدوره [٩٤٤] أن «يساوق» البنيةَ الكوسميّة كما لو كانت مسقطَ رأسٍ، لا يستهدف تشويها ذاتيّا لصالح كلٍّ مولوخ، بل اندماجا خلاّقا ضمن الممكن ومحافظةً على الذات واستِزادةً ذاتيّةً من الكيان. فهذا ما يطابق أيضا وبوضوح، المصلحةَ الأكثر ذاتيّةً للعقل.

هنا يهلُّ ما لا أحبّ أن أسمّيه جدليّة التنوير، بل سخريةَ التنوير. فالتنوير في المجرى العاصف للفعّاليّةِ التي تقوم على المبادءة الذاتيّة بالفعل والتخطيط والتفكير، قد نجح على مرّ قرنيْن حدَّ أنّه لم يعد في الأثناء يحتملُ البتّة نجاحَه. وممّا يبعث على السخريّة أنّه حيث يغْلق العقل الذاتيّ المحدَثُ بدواليب المصالح الذاتيّة بخاصّة، يخيبُ العقلُ ويتخلّف عن الركب، في حين أنّه حيث يُنجز العقلُ الذاتيُّ أشياء معقولةً، تُزاح الذاتيّاتُ وتُستبعَد. فالذاتيّةُ **الإمبريقيّةُ** هي على الأقلّ، بعيدةٌ عن العقل الذاتيّ بقدر ما يكون العقل الذاتيّ بعيدا عن العقل «الموضوعيّ». من منظور «مجرّدِ الحياة»، كلاهما غريبُ الأطوار «مثاليًّا». وفي الواقع الفعليّ المجتمعيّ، يصير العقل الذاتيُّ حكرا على العقل الخاصّ، ومن ثمّةَ يُردّ من عموميّته الجميلة إلى أرضيّة آلاف الحسابات الفرديّة المتضاربة والمتنافرة. وإنّه لمِن البيّنِ اليومَ أنّ الإنشاءات والتشييدات الحديثة للعقل الذاتيّ لم تكن أقلّ طوباويّةً من الرؤى القديمة والوسيطة التي للعقل الموضوعيّ. ذلك

أنّ العقل الذاتيّ لا قيمة له من دون ذات كليّة متماسكة. وتبعا لذلك، يُقضّ شبحُ «ذات شاملة» مضجع التفكير الحديث، من حيث أنّها ستحمل في ذاتها، كاملَ العدّة العقليّة للجنس البشريّ. وفي هذا تكون كونيّةُ التنوير على طموحٍ شديد كما [٩٤٥] لا يمكن أن يعْدلَه أبدا إلاّ تفكيرٌ يقوم على الكلّ، تفكيرا يحيا من فكرة التوسيط التواصليّ الشامل حيث ستُدمج سائر الخصوصيّات ضمن حواريّةٍ كوكَبيّة. من دون نواةِ شغفه بالتواصل، لن يستطيع العقل الذاتيّ أن يعارض بأيّما شيء، تقليصَه إلى حجم عقلٍ خاصّ في خدمة أنانيّات الأفراد والجماعات والمنظومات. عن طريق استباق التفاهم الكليّ وحده، يمكن أن يَعْدِلَ التنوير عن حرب الحسابات الفرديّة وينقذ نفسه بالمرور في الكليّ. مُذ فكّك التنويرُ التواصلَ الاجتماعيّ تحت علامة الميثةِ، لا بدّ له أن يراهن على ميثة التواصل. ذلك أنّ صراع الحسابات الفرديّة يُخفَّف في التنوير ويتراخى حدّ أنّه سيكون بالإمكان أن تندمج ضمن توافقات معقولة. على هذا النحو تنشأ بنيةٌ تشبه تلك التي كنّا عاينّاها بين الفرد و«العقل الموضوعيّ». فلا ينفرضُ الكليُّ في مقابل الجزئيّ، والموضوعيُّ في مقابل الذاتيّ، والتجرُبةُ في مقابل مجرّد التصوّر، إلاّ من حيث يصير الأفراد إلى الترْك والمسايقة الواعيْين. إذ لكي يُتوقَّع شيءٌ مّا معقولٌ من التواصل، لا بدّ من التسليم مسبَّقا في سياق انفعاليّةٍ كلاسيكيّةٍ واستجابةٍ عميقةٍ للكلّيّ، بأوّلية مسار التفاهم على دوافع المشاركين فيه، وإلاّ سيبدو دوما على الرغم من كلّ مجهود يُبذل في التفاهم، أنّ التفاهم لن يتحقّق. حين تكون عدم القدرة على الاستجابة والتسليم خاصيّةً بنيويّة للاستقلال الحديث للذات، يتعيّن على العقل الذاتيّ أن يكون بمقدوره على الأقلّ، مطالبةُ الأفراد بالخضوع إلى

أسبقيّة التواصل على المتواصلين، وإلى أوّليّة التجارب [٩٤٦] على «الحاجات»، وإلاّ سيبطُل من حيث هو عقل.

لقد بيّن نقدُ العقل الكلبيّ أنّ «الذوات» الشاطرةَ والمتمّرسةَ بالصراعات الوجوديّة والمجتمعيّة قد أعرضت في كلّ العصور، عن الكليّ، ولم تتردّد في إنكار جميع مثُل الحضارات الأكثر تطوّرا حين كان الأمر يتعلّق بالمحافظة على الذات. ذلك أنّ «العقل المصارع» هو من البداية، عقل فعّاليٌّ مُغالٍ لا يرْعوي ولا يساوم بأيّ ثمن، وبعامّةٍ لا يخضع أبدا إلى أسبقيّة المشترَك والكليّ والشامل. مع هذه الأحوال، تكون مجهودات الفلسفة العمليّة محدودة على نحو يثير الأسى. إذ أنّ العقل العمليّ يندفع عبثا وهو يحاول توجيه نوازع الذاتيّات، لاقتحام معاقل تمسّكٍ بالذات لا ينثني مبثوثةٍ في ملايين المراكز التي للعقل الخاصّ. وتريد هذه المراكز أن تُخضع كّل معقوليّة إلى الشروط الخاصّة، فتتصرّف كما لو أنّه ما عاد للتنوير أن يبحث عن أيّ شيء في بعض الأماكن المرصودة لتطوير الحسابات والحيل السريّة. وبما أنّ العقل الذاتيّ قد تردّى إلى مستوى العقل الخاصّ، فإنّه يحمل دوما في حدّ ذاته **إرادة ليليّةً** (إرنست فايْسْ): إبطالا ماكرا لإرادة المعرفة بالأحوال، وإعراضا عن مقتضيات الكليّ، وتصلّبا استراتيجيّا حيويّا لئيما ضدّ جميع أناشيد جِنّيات التواصل والمؤالفة. وبالطبع، يمكن أن تقبل الحسابات الفرديّةُ «الجادّةُ» بـ«التفاوض» حين يكون ذلك مواتيا، إلاّ أنّه حيث ينظر الاستراتيجيّون الداخليّون من فوق أكتاف المشاركين في الحوار، يكون «التواصل» هو أيضا قد خُرّب استراتيجيّا. فالتواصل النتّاجُ والمثمر إنّما يتفلّتُ من أفاعيل الحساب، [٩٤٧] وحيثُ ينجح، تكون له بنيةُ الانسياق-إلى-التواصل. وفي المقابل، يوصّف التحليل

الكلبيُّ أشكال التفاعل بين الذاتَويّاتِ الموتورة، ومراكز العقل الخاصّ المجهَّزة أحسن تجهيز، وتجمّعات القوى المدجَّجة بالسلاح، ومنظومات الإسراف في الإنتاج المدعومة بالعلوم. هذه جميعا لا تفكّر حتّى في الحلم، في أن تخضع لعقل تواصليٍّ، بل ترغب بالأحرى من حيث تُوهم بالتواصل، في أن يرضخ التواصلُ إلى شروطها الخاصّة.

تحت ضغط أحدثِ الأزمات، يجد أعضاء حضارتنا أنفسَهم مضطرّين إلى أن يكرّروا بكيفيّة تكاد تكون كلاسيكيّةً-جديدةً، «اعرف نفسك بنفسك»، فيكتشفون عجزهم النظاميّ عن التواصل الذي قد يضمن لهم الانفراج الحقيقيّ. ذلك أنّ الذاتيّ الذي لم يعدْ بوسعه أن «ينعكس» في أيّما «كلٍّ»، إنّما يتلقّى مع ذلك ما لا يحصى ولا يعدّ ذاتيّاتٍ مشابهةً لا تتعقّب مثلها مثله منغلقةً ومن دون عالَم، إلاّ «خاصَّها»، والتي حيث تتفاعل مع غيرها، لا ترتبط فيما بينها إلاّ ضمن «تآزر متضادّ» مؤقّت يمكن نقضُه. ومن ثمّ تُنتج «إعرف نفسك بنفسك» المجدَّدةُ صورةَ محافظة على الذات يائسة تراها كلّ «ذات» تنبعث بلا هوادةٍ ولا شفقةٍ، من الذوات الأخرى. وعليه، حيث تلتقي تجرُبة العالم وتجرُبة الأنا في الحداثة على الرغم من كلّ انفصال، فإنّما يحصل ذلك من جهة أنّ صراعات المحافظة على الذات التي يخوضها العقل الذاتيُّ المخوْصَصُ قد أنتجتْ في الداخل كما في الخارج، سيكولوجيّا كما تقنيًّا، في القرْب والدناوَةِ كما في الدوائر السياسيّة، أشكالَ الانعزال نفسَها، وضروبَ البرودة القارسة نفسَها، وعينَ الذاتيّات السجاليّة-الاستراتيجيّة، ونفسَ ضروبِ الإنكار المتقلّب للمثل الأخلاقيّة لحضارات جدّ متطوّرة. [٩٤٨] لذلك عملتُ على تطوير لغة يمكن الحديث فيها عن الدائرتين كلتيهما

بالعبارات نفسها؛ ذلك أنّ لغةَ التجرُبة الذاتيّة تتآينُ من جديد وبلا توسيطٍ في سياق التحليل الكلبيّ، ولغةَ تجرُبةِ العالَم، مع افتراض أنّنا أردنا أن نتحدّث صادقين من جهة الذات، وبوضوحٍ لا هوادة فيه من جهة العالَم.

وبيّنٌ أن التحليل الكلبيَّ يتقصَّد نقدَ العقل الذاتيّ من دون الرغبة في الرجوع مباشرةً إلى أوهام العقل الموضوعيّ المفقودة. وسيعني هذا مكافحةَ جادّةٍ زائفةٍ بأخرى مثلِها. ولذلك، نقدُ «العقل الكلبيّ» يستدلُّ على نحو محايثٍ و«جدليّ»؛ فهو إذ يلقي نظرة شاملة على مجرى التنوير، يلخصّ تناقضات التنوير الداخليّةَ ويكرّر «العمل» الساخر على «الأنا الأعلى»، وبعبارة أفضل، «العمل» المناضل على «المثال» عملا لا مناص منه في سياق هيمنة الذوات الاستراتيجيّة في المجتمعات الطبقيّة والعسكريّة. وفي هذا يكون منّا على بالٍ «الصراع الثقافيُّ» حول «المثُل الكبرى» التي تحسم مصداقيُّتها أو بُطلانُها وجودَ أو انحطاطَ تماميّةِ الأشخاص والجماعات: البطوليّة، مشروعيّة السلطة، الحبّ، فنون الطبابة، تقريظُ الحيّ، الحقيقة، الأصالة، الخضوع إلى التجرُبة، الإنصاف في التبادل؛ وإنّه في هذا التتابع، أعذْنا فنومينولوجيًّا، تقديمَ مختلف عوالم القيم بقطائعها وصراعاتها الداخليّة. على المرء أن يأخذ لمرّة واحدةٍ، على محمل الجدّ تلك المثُل حتّى يتمكّن من تفهّم دراما الطعنِ عليها تهكّميّا بواسطة المقاومة الكونيقيّة، والمسرحيّة التراجيديّة-الكوميديّة لنُكرانها الذاتيّ عن طريق الكلبيّة الجادّة لإرادة القوّة والربح. من لم يحترم قطّ تلك المثلَ، [٩٤٩] وفي غبشه ولّى وجهَه شطرَ الْتباسها، لن يفهم البتّة ضرورةَ الأسئلة المطروحة هنا: ما مصدرُ تلك الالتباسات، وما هي التجارب التي كدّرت بالضرورة نورَ التنوير

الذي كان «يظّهرُ» فيما مضى غيرَ مستشكِلٍ فحوّلتْه إلى غبش الحداثة المتأخرة المغرِق في الاستشكال؟ على هذا النحو، يعبُر نقدُ «العقل» الذاتيّ بما هو استراتيجيٌّ ونقد «العقل» الاستراتيجيّ بما هو كلبيٌّ، المتاهةَ الأوديسيّة للازدواجيّات المتناقضة التي تتشابك خيوطها في تركيبٍ يزداد خطرا كلّما اقتربنا من الوقت الحاضر.

«'سابِريه أَوْدِيه'، تجرّأْ على استعمال ذهنك! ذلك هو إذًا شعارُ التنوير»- وكذلك كان إمّانويل كنْط في نصّه الشهير **ما التنوير؟** (١٧٨٤)، قد صاغ ما يأمرُ به العقلُ الذاتيّ الحديثُ الذي كان ما يزال واثقا من نفسه. وبتفائليّةٍ شكّاكة كان هذا العقل يعتقد أنّه يستطيع التغلّب بواسطة مجهودات ذاتيّة، على نزعات العالَم التي لم تنصع «بعدُ» إلى معايير العقل. ومن ثمّ القدرةُ على المعرفة الذاتيّة التي استند إليها كنط، إنّما تقوم على الصفة الحيويّة لشجاعةٍ يبقى بالنظر إليها، اليأسُ الحديث من «الأحوال» عنصرا أجنبيّا. وحتّى إذا كان كنط قد منعَنا من التفكير في «غايات موضوعيّة» ضمن الطبيعة، فإنّ تفلسُفَه لا يستند إلى عقل مقدَّم على العالم، بل يقوم على الثقة الراسخة في القدرة على أن نحمل انطلاقا من أنفسنا، العقلَ ضمن أحوال هذا العالَم وصروفه. والتنوير الكلاسيكيّ هو أيضا، كان يتوقّع في سرّه، أن تكون «طبيعة الأشياء» كما لو أنّها كانت معدَّةً للخضوع إلى غاياتنا،- قد قطعت حقًّا، شوطا كبيرا على طريق ملاقاة مجهودات العقل الذاتيّ. [٩٥٠] حين يربط كنط ربطا محكما استعمالَ الذهن بالثقة الجريئة، يكشفُ على الرغم من وجوب تقييد العقل نقديًّا وتحفّظيًّا، بإنجازات الذاتيّة، أنّه يفيء في علاقته بالعالَم الموغلة في النقد، إلى واسعِ «لطفٍ» صامتٍ به تبرُّ الطبيعةُ العقلَ. فالجرأة هي التي جعلت التفكير التنويريَّ يتصوّر توجيها عقليًّا لأحوال

العالمِ. وتشير الجرأة إلى الترْك والإغضاء اللّذيْن يجب حتّى على التنوير في أفاعيله أن يعلم أنّه مدمَجٌ فيهما بنيويّا. حيث يعِد التنوير نفسَه **بالنجاح**، تكون له بنيةُ انسياقٍ جريء وتَلقائيٍّ إلى الفكر والفعل، انسياقا ينمّ عن الثقة من أنّ معارفنا وأفعالنا لا تُجانب عن ذاتيّة عمياء، سائرَ نزعات الواقع الفعليّ، بل تساوق إبداعيّا وفي تكيّفٍ مع الأشياء، تطلّعاتِ العالَم وقواه حتّى تستفيد منها في نهاية المطاف، «القدرةَ على الفعل أكثر» في اتّجاه الغايات العقليّة.

بالنظر إلى الكوارث العالميّة الماضية وإلى التي تتهدّدنا الآن، لم يعُد الشعورُ الحيويُّ الراهنُ الذي زمَّهُ وأحبطَه التاريخُ يعتقد كثيرا في أيّما شيء. وغالبا ما يظهر غيرَ ميّال إلى «استعمال ذهنه». وبما أنّ ورثةَ التنوير قد فقدوا إلى حدّ بعيد، جرأة عقولهم، فإنّهم أمسوا اليومَ عصبيّي المزاج وشكّاكين في طريقهم بلا أوهام، نحو الكلبيّة الشاملة، فلم تعد تُطاق الإشارات إلى مثُل ثقافة إنسانيّة إلاّ في شكل الهُزء والإنكار. ومن ثمّ غدت الكلبيّةُ باعتبارها **وعيا زائفا مستنيرا**، تحوّطا متصلّبا وملتبسا يستبعدُ كلّ جرأة ويرى أنّ كلّ إيجابيّة هي قبْليًّا خدعةٌ، فلا يستهدف إلاّ النجاةَ من الورطة بطريقة أو بأخرى. من يضحك في الأخير، يضحك كما في قصّة صدمة غشاء الرئة. ومن ثمّ يراكم الوعي الكلبيُّ [٩٥١] «التجارب القبيحةَ» لجميع الأزمنة، ولم يعد يصدّق إلاّ بأحاديّة ورتابة الوقائع القاسية. وعليه، الكلبيّة الحديثةُ هي المعقَدُ الذي تختلط فيه سائرُ الموارَبات الماكرة لحكمة لاأخلاقيّة (كنطْ، **في سبيل سِلم أبديّ**). وفي المواقف الكلبيّة تكتملُ مساراتُ التعلّم التاريخيّ-الكونيّ للمرَارة والقساوة، مساراتٍ نقشت على وعينا المريض بالتجرُبة، آثارَ برودة التبادل، والحروب العالميّة، ونكران المثُل. مرحى، لا زلنا على قيد الحياة؛ مرحى، نحن نباع

ونُشترى؛ مرحى، نحن نتسلّح؛ من يموت مبكّرا، يقتصد في أداءات الضمان الاجتماعيّ للتقاعد. كذلك تضمن الكلبيّةُ إعادة إنتاج موسَّعةً للماضي على مستوى الأسوأ القريب. ولذلك، التنبّؤات بالدمار القريب للعالم الذي هو من صنيعنا، تلقى رواجا كبيرا؛ «تجرّأْ على استخدام قنبلتك بنفسك». وكالحال مع الحمّى، تقول لنا الواقعيّة الكلبيّة التي بلا قيد، الحقيقةَ بتحذيرنا من أنفسنا. وفي سكرات الخوف الجنائزيّ تندفع الذاتيّات المذعورةُ وسط وسائل الإعلام لتتحدّث عن زمن النهاية: «حذار، حذار؛ العصرُ عجيبٌ غريب/ أطفاله أعاجيب؛ هم نحن.» أوَ لمْ نصر إلى ما كان ديكارت تصوّره لنا؟- أشياء مفكِّرة في صواريخ ذاتِ رؤوس بحّاثة؟ الشيء المرصود لك مفصولا عن أشباهه؟ نحن الأنا الذي من معدن، الأنا-الكتلة، الأنا البلوتونيوم، الأنا النيترون، ونحن مواطنو التروس، ذواتُ المدفعيّة، متقاعدو الصواريخ، أصحاب الأسهم في القذائف، أشباح موتى الأمن، أصحاب جراياتِ الدبّابات، فرسان قيامةِ قهرِ الأشياء، أنصارُ سلام الفانتوم الذين عن طريق أخلاق السماح بكلّ نوويٍّ، يقومون بالدعاية للقضيّة المثلى. فوحدها الوقاحة الأكبر ما زالت تجد الكلام لتصف الواقع الفعليّ. [٩٥٢] ثمّ وحده التهتّك الفوضويّ يجد تعبيرا عن الدارج المعاصر. وكالحال في عهد ديوجين، ترك ممثّلو المنظومة وعيَهم الذاتيَّ للّذين يبدو أنّهم قد جُنّ جنونُهم. ولم يعُد أمامهم إلاّ الاختيار بين التجربة الذاتيّة الزائفة في سياق انتحار جماعيّ وبين انتحار الذاتيّات الزائفة في سياق تجرُبة ذاتيّة فعليّة.

«سابريه أوديه!» تبقى شعارَ تنوير يقاوم حتّى في غبش أحدث الأخطار، التهديدَ بالكارثيّ. وبجرأته وحدهَا ما يزال من الممكن أن

يتطوّر مستقبلٌ قد يكون أكثر من إعادة إنتاج للماضي الأسوأ. مثْل هذه الجرأة تتعذّى من التيّارات المخفَّتة لتذكرّ قدرة الحياة على الانتظام التلقائيّ الذي لن يكون صنيعَ أحد. حين كانت المذاهب القديمة تحاول الكلام عن «عقل موضوعيّ»، فإنّها كانت ترغب أيضا عن حُسن نيّةٍ علاجيّةٍ، في أن تذكّر في سياق عالَم «مستلَب» بإطلاق منذ بداية العهد الفائق التطوّر، بأنّ الأشياء ربّما يمكن أن تتغيّر وتنتظم، إن نحن نزعنا الأسلحةَ بصفتنا ذواتا، وتخلّينا عن الفعاليّات الهدّامة والمقنَّعة بالجديّة، وجنحنا من ثمّ إلى الترك والإغضاء.

لكن، هل ما زال يجوز لنا اليومَ أن نقول مثل هذا القول؟ هل أنّ تحالفَ معقوليّتنا مع «الواقعيّة» والكلبيّةِ هو سرّا، تحالف مكينٌ حدَّ أنّ معقوليّتَنا ما عادت تريد أن تتعرّف إلى أيّ عقل آخر سوى العقل الموغل في الفعّاليّة؟ بهذا السؤال تكون دراستنا بما هي دراسة نقديّة قد وصلت إلى نهايتها. وماذا عسانا يمكن أن نضيف إليها؟ قد تدخل حينئذ في اللعبةِ، تجاربُ لا يمكن أن نشير إليها إلاّ من بابِ التلويحِ الغامض من دون أن تسعفنا حجّة ولا برهان؛ وما لا نستطيع أن نستدلّ عليه، [٩٥٣] ينبغي أن يُروى حين يسنَح ذلك بشكل أفضل. فالأمر يتعلّق بتجارب لا أجد لها عبارةً أخرى غير العبارة الفيّاضة: **الحياة الناجحة**. في أفضل لحظاتنا، حين يُدرج النجاحُ الباهرُ حتّى الفعل الأكثر طاقةً، ضمن الترْك والإغضاءِ، فيحملنا إيقاعُ الحيِّ تَلقائيّا، يمكن أن تتجلّى الجرأةُ فجأةً، وضوحا منتشيا أو جادّةَ مساوَقةٍ رائعة. ومن ثمّ توقظ فينا الحاضرَ؛ وفيها يرتفع حال اليقظة دفعةً إلى مصافّ الكينونة. رطبةً وناصعةً تدخل كلُّ لحظة إلى فضائك؛ وأنت لا تختلف إطلاقا عن رطوبها ونصاعِها وتَهلُّلِها. حينئذ، تنكص على عقبيها التجارب القبيحةُ أمام السوانح الجديدة.

فلا يوجد تاريخ يمكن أن يجعلك تشيخ. وأشكال نضوب القلب القديمة لا يمكن أن تمليَ عليك شيئا. على ضوء مثْل حضور البديهة هذا، يتحطّم الطوقُ السحريُّ للتكرار. ذلك أنّ كلّ ثانيةِ وعيٍ تجتثّ اليأس ممّا كان فتصير اللحظةَ الأولى لتاريخٍ مغاير.

[٩٥٤] شكرٌ وإشارات ببليوغرافيّة

بما أنّي مدينٌ لمصنَّف حول مشكل الكلبيّة بأكثر ممّا يرِد في مجرّد هامش أسفلَ الصفحة، أودّ أن أحيل بخاصّة إلى دراسة هاينريش نيبوس-بروبشتينغْ، **في كونيقيّةِ ديوجين ومفهوم الكلبيّة**، مونشن، ١٩٧٩. وإنّها من منظور تاريخ الأفكار، أفضل دراسة في هذا الغرض من حيث تقدّم زائدا إلى ذلك، إشارات ببليوغرافيّة هامّة. وفضلا عن ذلك، عناصر المقالات المبثوثة في كتابنا هذا حول تأويل جديد لنيتشه، يمكن الرجوع إليها في مقال للمؤلّف نفسه: ه. نيبوس-بروبشتينغ، «أقصر الطرق إلى كلبيّة نيتشه»، ضمن: **أرشيف تاريخ المفاهيم**، المجلّد XXIV، الكراس ١، بون، ١٩٨٠، ص. ١٠٣ وما بعدها.

أنا مدين أيضا للبروفسّور يوخن شولته-ساسّه (مينيابوليس) بالإشارات الثمينة لفهم بنى الإيديولوجيّات المحافظة الجديدة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة؛ فهذه الأعمال دخلت بشكل غير مباشر، في بنائي لمفهوم الكلبيّة وفي فكرة الإنكار الذاتيّ. ولقد تفضّل عليّ البروفسّور كارل-أوغوستْ فيرتْ (مونشن) بالنصح في اختيار بعض الأمثلة.

وختاما، أودّ أن أشكر أصدقائي الذين هم حاضرون بين أسطر ذا الكتاب بتشجيعاتهم ومناقضاتهم، بدعمهم ونقدهم.

الفهرس

مكتبة

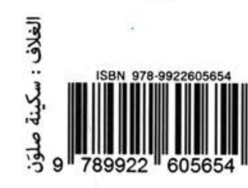
هذا الكتاب

. . . مع الكونيقيّةِ يتغلْغل عنصرٌ قارصٌ لاذع في الثقافة،- أوّل تخريب لروح الجدّيةِ الذي ما انفكّ كلُّ من يسعى إلى الهيمنة، يُحيط به نفسَه. وفي الوقت ذاته، تبدو الكونيقيّةُ لأولئك الذين يحتلّون القمّة، على أنّها لوَثٌ مرعب، فكلّما أمعن الوعي المهيمِنُ في الانسحاب إلى الأعالي الخالصة، صعدت إلى أفقه «لا» الرفض الكونيقيّةُ بكيفيّة مخرِّبة ومزيِّغةٍ، لا بل شيْطانيّة . . .

. . . أقدّرُ أنّ فهْم **الكونيقيّة** باعتبارها تجسيداً واعياً لما يُنفى ويُستبعَد ويُهانُ ويُقال قبيحاً، إنّما يتضمّن مفتاحاً لوحشيّة **الكلبيّة** التي ما انفكّ يتّسم بها على نحوٍ لافتٍ في ثقافتنا، أكثر المغالين المدافعين عمّا يُزعم أنّه خيرٌ . . .

وختاماً . . . يتبيّن أنْ قدْ كان الإنسانُ خطأً فادحاً. ولا يسَع التنويرَ إلاّ أن يستخلص أنّه لا يمكن تنويرُ الإنسان، لأنّه كان **هو نفسُه** المقدّمة المنطقيّة الكاذبةَ للتنوير. فالإنسان لا يكفي. إذ أنّه حمّالٌ في حدّ ذاته، للمبدإ المُظْلمٌ للتمويه والتورية، وحيث يَظهَر أناهُ، لا يمكن أن يُشعّ ما وعدت به سائر التنويريّات: أعني **نور العقل** . . .

الغلاف : سكينة صلوّن


ISBN 978-9922605654
9 789922 605654

